ओ३म्

جواہرِ جاوید

چموپتی ایم۔اے

ओ३म्

جواہر جاوید

یعنی

ازلیت روح و مادہ پر آج تک کے اعتراضات

جو میرزا غلام احمد صاحب قادیانی۔ مولنا محمد علی صاحب ایم اے۔ مولنا نور الدین صاحب۔
پادری غلام مسیح صاحب۔ مولنا آزاد سبحانی صاحب وغیرہم نے
تحریر کئے اور جن کی بنا پر مولنا محمد اسحاق صاحب نے کتاب
"حدوث روح و مادہ" تالیف فرمائی

کا جواب باصواب

از

شریمان پنڈت چموپتی جی ایم اے ممبر پابند سد اسدن

پرکاشک

راجپال مینیجر آریہ پستکالیہ لاہور

بار اوّل

قیمت ۱۰/

پبلشر

راجپال مینیجر آریہ پستکالیہ لاہور

پرنٹر مہاشہ راجپال

فہرست مضامین

باہتمام مہاشہ راجپال پرنٹر و پبلشر - گیلانی الیکٹرک پریس لاہور میں چھپا

ओ३म्

دیباچہ

آریہ اور سامی فلسفہ آج کل فلسفے کو بالعموم دو بڑی شاخوں میں منقسم کیا جاتا ہے۔ ایک آریہ فلسفہ۔ دوسرا سامی فلسفہ۔ یہی تقسیم موجودہ مذاہب پر بھی عائد کی جاتی ہے۔ چنانچہ ہندو۔ پارسی بودھ اور جین ان چار مذاہب کو آریہ مذاہب اور یہود۔ عیسائیت اور اسلام کو سامی مذاہب کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس تقسیم کی بنیاد اقوام انسان کی وہ نسلی تقسیم ہے۔ جس کے ماتحت ملت انسان کی ابتدائی آفرینش کے چند مختلف مقامات مقرر کئے گئے ہیں۔ اور ان مقامات سے انسانی علوم۔ انسانی السنہ۔ انسانی مذاہب وغیرہ کی پیدائش اور ارتقا کا قیاس کیا گیا ہے۔ آج ہم اس مسئلہ پر غور کرنے نہیں بیٹھے۔ کہ کیا روئے زمین کے تمام انسان ایک شجرہ نسب کی گوناگوں پیداوار ہے۔ یا ان کی پیدائش ابتدا سے ہی مختلف مقامات پر ہوئی ہے۔ ہمارے پاس یہ یقین کرنے کے لئے وجوہات ہیں کہ انسان اور انسانی علوم و فنون کا مبداء واحد ہے لیکن مضمون زیر بحث سے یہ مسئلہ غیر متعلق ہے۔ اسمیں کسی کو شک نہیں کہ یورپ اور ہند کی اکثر اقوام کا ابتدائی وطن ایک ہے۔ انہیں بے چون و چرا آریہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کا کثیر حصّہ اس وقت عیسائی ہے۔ مگر ان کی زبان۔ خیال اور علوم و فنون پر ان کے ابتداً آریہ ہونے کی چھاپ اب تک موجود ہے۔ ایران

اور افغانستان بھی گو آج باعتبار مذہب اسلامی ممالک ہیں لیکن نسلاً ان ممالک کا شمار بھی آریہ ممالک میں ہوگا۔ مفروضہ سامی نسل کا دائرہ وجود بہت تنگ ہے۔ وہ عرب۔ روم اور شام وغیرہ چند علاقوں ہی میں بند کی جاسکتی ہے۔ تاہم دنیا کے تین عالیشان مذہب اس کے حصے میں آتے ہیں اس کی عظمت اس کی اپنی وسعت سے نہیں۔ بلکہ اس کے مذاہب کی توسیع سے متصور ہونی چاہئے۔

مقاماتِ مطابقت

اگر انسانی نسلوں اور ان کے ایجاد کردہ مذہبوں میں کوئی ناقابل گذار دیوار حائل ہوتی۔ تو ان میں کوئی اشتراک کا مقام ہونا ناممکن تھا۔ مگر فی الحقیقت اشتراک ہے اور وہ اتنا وسیع ہے کہ اس کے مقابلے میں اختلاف کے امور ہلکے اور بے حقیقت سے نظر آتے ہیں۔ مذہب یہودیہ پارسی مذہب کا اثر ہے۔ اور پارسی مذہب آریہ مذہب کی شاخ ہے۔ عیسائیت۔ یہودی مذہب میں بدھ دھرم کی پٹ ہے۔ اور اسلام عیسائیت اور یہودیت ہی سے ماخوذ ہوا ہے۔ اس لئے ان تین مذاہب کو آریہ مذہب سے الگ جدا کوئی نئی ہستی تسلیم کرنا تاریخ اور منطق کے سامنے آنکھیں بند کرنا ہے۔

سامی فلسفے کی ابتدا یونانی فلسفہ سے ہوئی۔ اور یونانی فلسفہ آریہ فلسفے سے ہر مقام پر مطابق ہوتا چلا گیا ہے۔ اس لئے اس فلسفہ کا ابتداً کوئی جدا وجود ماننا تقسیم کے ابتدائی اصولوں سے انکار کرنا ہے۔ یونان اور ہندوستان کا سیاسی اور تمدنی تعلق ایک تاریخی واقعہ ہے۔ فلسفی تعلق اس تمدنی تعلق کا قدرتی نتیجہ ہے۔

اختلاف۔ تاہم مذہب اور فلسفے کی ان دو مفروضہ شاخوں میں چند

اصولی اختلاف پائے جاتے ہیں۔ ان اختلافات کی وجہ یہ نہیں کہ آریہ
فلسفہ اور آریہ مذہب کسی اور قطعہ زمین کی پیداوار ہے۔ اور سامی فلسفہ
اور سامی مذہب کسی اور موقع اور محل کی اُپج۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ مشرقی ممالک
کے آریوں نے جہاں مذہب اور فلسفے کے ابتدائی تعلق کو قائم رکھا ہے
وہاں ایشیا کے مغرب میں جا کر فلسفے نے اپنی جُدا راہ لی ہے۔ اور مذہب
نے اپنا جُدا راستہ اختیار کیا ہے۔ یا یوں کہو کہ فلسفے کو یہ وطن موافق
نہیں ہوا۔ مذہب نے سطحی اخلاق کے اصولوں۔ اور بیرونی رسوم و رواجات
کے ڈھانچے کو تو قائم رکھا ہے مگر حیات و ممات کے عمیق سوالات کو مشکل
الحل سمجھ کر ٹال دیا ہے۔ سہولت کی خاطر ان ضروری مسائل سے اغماض کر
لیا ہے۔ چنانچہ یہ مذاہب اب تک پرماتما کی ہستی کے قائل تو چلے آئے
ہیں۔ لیکن اس کے خواص کیا ہیں؟ دیگر ہستیوں سے اس کا واسطہ کیا
ہے؟ ان اور اسی قبیل کے دیگر سوالات پر منطقی بحث نہیں کر سکے۔ آتما
کی ہستی کا انہیں تصور ہی نہیں ہو سکا۔ عربی لغات میں لفظ روح موجود ہے
لیکن اس کا موضوع کیا ہے؟ یہ امر ابھی تحقیق طلب ہے۔ روح سے
مدرک ہستی مراد ہے یا کچھ اور؟ فی الحال یہ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اور یورپ کی
لغات میں روح کے لئے ایک اصطلاح بھی مقرر نہیں کی جا سکی۔ ابتدا
سے سول سپرٹ وغیرہ الفاظ ایسے چلے آتے ہیں جن کے معنی آتما لئے
جاتے ہیں لیکن بعد میں جہالت کے دور نے ان الفاظ کے معانی کے متعلق
ایک دھندلی سی پیدا کی ہے جس میں معنی کا تعین چھپ گیا ہے۔ مادے کا
جداگانہ وجود طبعی علوم نے تو تسلیم کیا ہی ہے لیکن مذہب اس پر خاموش ہے +
نقص حذف کا ہے۔ سامی نقطۂ نظر سے مذہب کا تعلق فقط پرماتما

سے ہے۔ اُس کی تعریف کرنا۔ اُس کو بڑے سے بڑا کہنا۔ اُس کو معبود بتانا۔ مذہب کا انتہائے مقصود ہے۔ روح اور مادہ کے مسائل پر سامی مذہب غور ہی نہیں کرتا۔ پرماتما کو خالق کہا۔ اور آتما اور پرکرتی کے خواص۔ اُن کے باہمی تعلقات۔ دُنیا میں صریح غیر مساوات۔ ارواح کے سُکھ دُکھ وغیرہ وغیرہ پہیلیوں سے چھٹی پائی۔

رشی دیانند کا احسان میلہ چاندا پور کے یہ احسان رشی دیانند کا ہے کہ سامی مذاہب اپنے فراموش کردہ فلسفی مسلمات پر بھی پھر سے غور و خوض کرنے لگے ہیں عیسائیت اور اسلام کا اثر ہندوستان میں بھی ہے۔ اور یہ دونو تبلیغی مذہب ہیں۔ رشی دیانند کے آنے سے پہلے یہ مذاہب مزے سے اپنے پیروؤں کی تعداد بڑھاتے رہے۔ کسی غیر سے مقابلہ ہی نہ تھا۔ رشی نے پہلی دفعہ ان مبلغ مذاہب کو اپنا مذہبی ذخیرہ اور فلسفی اثاثہ پیش کرنے کو کہا۔ یہ مذاہب پہلی بار تحقیق کی کسوٹی پر آئے۔ میلہ چاندا پور میں مباحثہ ہُوا رشی نے بحث کا سب سے پہلا مضمون یہ مقرر کیا کہ عالم کو پرمیشور نے کس چیز سے۔ کب اور کس لئے بنایا؟

پادری سکاٹ صاحب نے جواب دیتے ہوئے فرمایا "میری سمجھ میں ایسے سوالوں کا جواب دینا بے سود ہے۔ لیکن جب کہ سب کی رائے ہے تو میں اس کا جواب دیتا ہوں"۔ مولوی محمد قاسم صاحب نے فرمایا۔ "اُس نے اپنے جسم سے ظاہر یعنی پیدا کیا۔ اس سے ہم الگ نہیں۔ اگر الگ ہوتے تو اُس کی خدائی میں نہ ہوتے"۔

یہ واقعہ ۱۸۸۰ء کا ہے۔ ان صاحبان کے مقابلے میں رشی دیانند

کی بسیط تقریر ایسی معلوم ہوتی ہے ۔ جیسے "تلامذہ کے سامنے اُستاد کا سبق ۔ دو چار بار کی ہر سہ اطراف کی تقاریر کے بعد عیسائی صاحب نے تو فرما ہی دیا کہ "پنڈت صاحب (رشی دیانند) اس کا جواب ہزار طرح سے دے سکتے ہیں ۔ اور تم ہزاروں مل کر بھی ان سے بات کرو تو لاجواب رہو گے"۔

اسلام کی خاموشی

اس واقعے کے اٹھائیس برس پیچھے یعنی ۱۹۰۸ء میں بمقام میرٹھ آریہ ڈیبیٹنگ کلب کے جلسہ کے موقعہ پر مذہبی کانفرنس ہوئی ۔ مذہب اسلام کے نمائندہ جناب مولانا آزاد سبحانی تھے ۔ آپ نے ایک لکچر پڑھا ۔ جس کے دوران میں فرمایا "۔ مذہب کو فلسفے کے اصول سے کچھ لگاؤ نہیں ۔ ...... مقدس اسلام نے ان پیچیدگیوں سے النام کو ہمیشہ الگ رکھنے کی کوشش کی ۔ اور خود الگ رہا ۔ تمام قرآن و حدیث چھان مارو ۔ کہیں مادہ اور پرکرتی کا تذکرہ نہ پاؤ گے"۔ روح کی بابت سوال کیا گیا تھا ۔ اگر جواب دیا جاتا تو یہیں سے اسلام کی فضولیت کی بنیاد پڑتی ۔ ...... اسلام خصوصیت کے ساتھ نہ حدوث مادہ کا قائل ہے نہ قدم مادہ کا کیونکہ مادہ کی بحثیں صریحی طور پر قرآن و حدیث میں کہیں بھی نہیں ہیں"۔ وغیرہ وغیرہ ۔

مولانا اپنے مذہب کے عالم ہیں اور اس لئے اُن پر الزام عائد نہیں ہو سکتا ۔ کہ وہ قرآن کے مسلمات سے واقف نہیں ۔ درحقیقت قرآنی اور نصرانی اور یہودی مذاہب ان مسائل پر خاموش رہے ہیں ۔ مگر کیا ہمیشہ مذہب فلسفہ سے الگ تھلگ رہ سکتا ہے ؟ فلسفہ ان مذاہب کی نظر میں ہزار فضول ہو ۔ لیکن مذہب کو اس کی احتیاج ہے ۔ بہشت اور دوزخ

کی خیالی تصویروں سے کوئی سنجیدہ مزاج اہل الرائے روحانیت پر مائل
ہو سکتا ہے؟ روح کی ہستی ہی تسلیم نہ کرو گے۔ تو بہشت دوزخ میں
پہنچاؤ گے کسے؟ ہستی مان لی تو خواص کی بھی توضیح کرنی ہوگی۔ پرماتما کو
رحیم کہنے سے کام کیسے چلے گا۔ جب دُنیا میں غم و غصہ موجود ہے۔ یہاں
غیر مساوات ہیں۔ عقبیٰ کی غیر مساوات کی علت یہاں کے اعمال کی غیر مساوات
کو قرار دیتے ہو۔ تو دُنیا کی غیر مساوات کی علت کیا ہے؟ یہ وہ سوالات
ہیں جنہوں نے ابتدائے آفرینش سے انسان کے دماغ کو غور و خوض
پر مجبور کئے رکھا ہے۔ اور اب بھی انہیں حل کئے بغیر چھٹکارا نہیں۔

احمدیت کی

مولانا جس بات کو مذہب کے لئے فضول قرار دے
رہے ہیں۔ وہی ہمارے ہاں کی احمدی جماعت کا دیگر
اسلامی جماعات سے مابہ الامتیاز ہے۔ احمدی جماعت کے اکثر مباحثے
اسی عنوان سے ہوتے ہیں جس فضولیت کی بنیاد قرآن میں نہ پڑنے
کی مولانا کو خوشی ہے۔ وہ احمدی بھائیوں کی نظر میں وہاں سے پہلے
موجود تھی۔ یا کم از کم حضرت غلام احمد قادیانی کی طفیل وہاں نیا جنم پا گئی
ہے۔ اس سے پہلے جناب امام غزالی نے قرآن پہ فلسفے کا رنگ چڑھایا
تھا۔ لیکن نامکمل اور سطحی طور پر۔

حضرت قادیانی رشی دیانند اور پنڈت لیکھرام کے ہمعصر تھے۔
حضرت کی تحریریں آریہ سماج کی اشاعت کی چھاؤں میں لکھی گئیں۔
مولانا سبحانی کے الفاظ میں فلسفے کو مذہب سے کچھ لگاؤ نہیں۔
حضرت قادیانی نے آج لگاؤ پیدا کر دیا۔ کہ "چونکہ خدا قدیم ہے۔ اس
لئے ہم مانتے اور ایمان لاتے ہیں۔ کہ دُنیا اپنی نوع کے اعتبار سے قدیم

ہے لیکن اپنے شخص کے اعتبار سے قدیم نہیں" - لیکچر لاہور صفحہ ۳۰

قدیم مخلوق

مطلب یہ کہ خالق قدیم کو مخلوق قدیم لازم ہے۔ اگر کوئی مخلوق ازلی نہ ہو تو خدا کی صفت خالقیت پر ابتدائے خلقت سے پہلے معطل ہونے کا نقص عائد ہوتا ہے۔ حضرت نے شخصی اعتبار سے تو فقط خدا کو ازلی اور ابدی تسلیم کیا لیکن نوع کے اعتبار سے دوسرے وجود بھی قدیم تسلیم کئے یعنی جب سے خدا ہے تب سے دنیائیں بھی بنتی رہی ہیں لیکن ایک ہی دنیا یا ایک ہی موجودات کی جماعت جو ایک وقت میں مخلوق ہوئی ازلی نہ تھی۔ بلکہ خدا میں احیا (زندہ کرنا) اور اماتت (مار دینا) دونو صفات ہیں۔ دونو یکے بعد دیگرے کام کرتی ہیں۔ کبھی وحدت کا دور دورہ تھا یعنی خدا کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ اور کبھی کثرت کا جلوہ ہوتا ہے۔ اور پھر ایک ایسا زمانہ آنے والا ہے کہ خدا ہر ایک جاندار کو ہلاک کر دے گا" چشمہ معرفت صفحہ ۱۷۷ و ۱۷۸

یہاں غور طلب یہ ہے کہ اگر دنیا نوعاً قدیم ہے تو کیا نوعاً ابدی بھی ہے؟ پرماتما کی صفات پر سے تعطل کا داغ مٹانے کے لئے دنیا کو نوعاً ابدی بھی ماننا ہوگا۔ چنانچہ انہیں حضرت قادیانی کے پیرو جناب محمد اسحاق صاحب اپنے رسالہ "حدوث روح و مادہ" صفحہ ۷ پر لکھتے ہیں "قدیم سے خدا تعالیٰ مخلوق پیدا کرتا ہے اور ابد تک پیدا کرتا رہیگا"

روح اور مادہ ازلی ہیں

پس ازلی اور ابدی تو خدا کے علاوہ روح اور مادہ بھی قرار پائے مگر ہاں اتنا فرق خدا کی اور روحوں اور مادے کی ازلیت اور ابدیت میں رہا کہ خدا شخصاً ازل سے ابد تک قائم ہے۔ اور کوئی دنیا یا انسان ابدیا

نہیں جو بالتواتر ازل سے ابد تک باقی رہے۔ بلکہ حضرت قادیانی تو یہ بھی تحریر فرما گئے کہ کبھی کبھی وحدت کا دور دورہ بھی ہوتا ہے۔ اور آئندہ بھی ہوگا۔ یعنی اس دورۂ وحدت کے دوران میں اور کوئی ہستی نہ ہوگی۔ پھر ان حضرات کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ موجودہ حیات کے اعمال کی سزا و جزاء قیامت کے روز دی جائیگی۔ گنہگار دوزخ کی ہوا کھائیں گے اور نیک بندے جنت کے لطف اڑائیں گے۔ جنت کی لذات ابدی ہوں گی۔ جو روح ایک دفعہ جنت میں جائیگی۔ پھر اُس کا وہاں سے اخراج نہ ہوگا۔ چنانچہ حضرت محمد اسحاق ممدوح اپنی تصنیف کے صفحہ ۵۱ پر تحریر فرماتے ہیں۔

"بہشتی ابدی زندگی پاویں گے۔ مگر یہ اُن کی ذاتی صفت نہیں ......
خدا جب چاہے بہشتیوں کو فنا کر سکتا ہے۔ مگر کریگا نہیں"۔
کر سکتا ہے۔ مگر کرے گا نہیں۔ اس کی پرکھ کیا؟

جناب محمد اسحاق صاحب عبارت مندرجہ بالا کے بعد فرماتے ہیں:۔
"ہم نے روحوں کو ابدی نہ مانا۔ بلکہ اللہ کو قیوم مانا۔ اور ہمارے ہمیشہ رہنے سے ہماری کوئی خوبی ظاہر نہ ہوئی۔ بلکہ اللہ ہی کی خوبیوں کا ظہار ہوا۔

خوبی کسی کی ہو۔ روحوں کو ہمیشہ رہنا ہے۔ اور جو ہمیشہ ہے وہ ابدی ہے۔ آپ مانیئے یا نہ مانیئے۔ فلسفہ آپ کے الفاظ کی یہی تعبیر کریگا۔

جنت کے ابدی ہونے سے تمام انسان ابدی ہوئے یعنی جو انسان ایک دفعہ پیدا ہوگیا۔ اُس کا عدم وجود کبھی نہ ہوگا۔

ابدی بہشت { اب سوال یہ ہے کہ وحدت کا دور دورہ قیامت سے پہلے ہوگا یا بعد؟ کہیں پہلے ہوگیا تو اس سے پیشتر

کی روحیں اس وحدت کے صدقے سے واصل بالعدم ہونگی۔ انکی سزا و جزا؟ اور اگر یہ دور دورہ بعد میں وقوع میں آیا تو جنت کی ابدیت بگڑی۔ اور دوزخی دوزخ ہی سے وحدت پر بلبیدان ہوئے ⁂

کثرت اور وحدت

اس مسئلہ کا مختصر مطلب یہ ہوا کہ انسان نئے پیدا ہو سکتے ہیں لیکن پیدا شدہ کو مٹایا نہیں جا سکتا۔ سوال یہ ہے کہ موجودہ انسانوں میں جن میں سے کچھ زندہ ہیں اور کچھ در گور بعض ازلی بھی ہیں یا نہیں یا خدا ازل سے خالق ہے۔ اور جب انسان کو ایک دفعہ خلق فرمایا ہے اُسے فنا تو کیا نہیں۔ تو وہ ازلی مخلوق کہاں ہے؟ کہنا ہوگا۔ قبر میں۔ احمدی حضرات فرماتے ہیں۔ کہ فرد کوئی ازلی نہیں۔ فقط نوع ازلی ہے۔ کیونکہ ہر فرد کے پہلے کوئی اور فرد ہے۔ بہت خوب ہے۔ سوال یہ ہوگا کہ پرماتما خلق افراد کو کرتا ہے یا بغیر افراد کے نوع کو؟ نوع بغیر افراد کے خلق نہیں ہو سکتی۔ اس لئے افراد ازلی ماننے ہونگے ⁂

عدم مجازی

اسی بات کو ایک اور طرح سے دیکھئے۔ احمدی حضرات کا کہنا ہے کہ ازلی خدا کی شان کا ظہور ازل سے ہو رہا ہے۔ اس ظہور کے دوران میں دو طرح کی کوائف صورت پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ ایک کثرت۔ دوسری وحدت۔ آریہ لوگ بھی ازل سے سرشٹی اور پرلے کا یکے بعد دیگرے تواتر تسلیم کرتے ہیں۔ احمدی حضرات وحدت کے دور میں مطلق عدم کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ حالانکہ آریہ اس وقت بھی روح اور مادہ کا مجازی عدم تو مانتے ہیں۔ مگر حقیقی عدم نہیں۔

مجازی عدم سے مراد وجود بغیر عمل کے ہے۔ آتما اور پرکرتی پڑے رہتے
ہیں لیکن بے عمل۔ احمدی حضرات نے اگر اپنے عقیدے کا حقیقی مطلب سمجھا
ہو تو شاید وہ بھی وحدت کے دوران کے عدم کو حقیقی نہیں بلکہ مجازی
کہنے لگیں۔ کیونکہ ہر کثرت میں وہ بہشتی اور بہشتیوں کا وجود مانتے ہیں اور
اُن کا اعتقاد ہے کہ بہشت اور بہشتی ابدی ہیں۔ اگر یہ بہشت اور بہشتی
وحدت کے آتے ہی معدوم ہو جائیں تو وہ ابدی نہ رہیں گے۔ جناب
محمد اسحاق نے اس اعتراض کو یہ کہکر ٹالا ہے کہ وحدت کے بعد وہی
پھر موجود کئے جائیں گے۔ اگر مولانا وہی کے معنی سمجھ جاتے تو یہ لایعنی
گفتگو نہ کرتے۔ وہی سابق موجود کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ عدم سے
موجود ہونے والے کو وہی کوئی نہیں کہہ سکتا۔ وہ مانتے ہیں کہ بہشتی فرد اگر
وہی ہوتے ہیں۔ تو اُن کا بیچ میں معدوم نہیں ہونا چاہئے۔ عدم مان لیا تو
نئی کثرت کے بہشتی نئے ہونگے۔ دوسرے لفظوں میں بہشتیوں کا وحدت کے دوران
میں عدم عدمِ مطلق نہیں۔ بلکہ عدم مجازی ہے یعنی وہ عمل نہیں کرتے
لیکن موجود ضرور رہتے ہیں۔ اب اگر کثرت اور وحدت کا دور ازلی ہے
اور وحدت میں عدم مجازی ہی ہوتا ہے تو فقط لفظوں کے اختلاف کیا رہ گیا
یہ آریہ سماج ہی کا مسئلہ تو ہوا ٭

اور اب اگر اللہ کے ساتھ روحوں کے تعطل کا سوال بھی قادیانی حضرات
کے پیش نظر ہو گیا تو جیسے پرماتما کی خالقیت کا تسلسل قائم کیا ہے۔
اسی طرح روحوں کی حیات و ممات کا بھی تسلسل یعنی تناسخ تسلیم فرمائیں
گے۔ آخر ازلی انسانوں کا معدودے چند ایام کی زندگی کے بعد قیامت
تک قبر میں پڑے رہنا خدا کی مخلوق کو بیکار کرنا ہی تو ہے۔ خیر یہ اس

فلسفے کے منطقی نتائج ہیں جن کے بغیر مذہب کی خیر نہیں! اور جسے ہمارے مسلمان دوست اپنے مذہب کے اس کام کی خاطر قبول فرمانے لگے ہیں۔ ع ابتدائے عشق ہے ....

ایک قابلِ تضحیک دُعا

خلقت بغیر علت ایک مفروضہ ہے جس پر فلسفہ ہنستا ہے۔ اس مفروضہ کا نتیجہ ہی تو جناب محمد اسحاق کی استغفار کی صورت میں یہ دُعا ہے "کیا مجھے بغیر عملوں کے بہشت میں نہیں لے جا سکتا؟" یہ دُعا اولوالعزموں کی دُعا نہیں۔ اس دُعا سے معلوم ہوتا ہے کہ داعی کو نیک اعمال کی چنداں پرواہ نہیں۔ بہشت کی ہے۔ چاہیے اس کے برعکس۔ اور اگر بہشت میں بغیر عملوں کے جا ہی سکتے ہیں۔ تو مسلمان ہونے سے فائدہ اور عملوں کی ضرورت؟

اس سے پیشتر جناب نے اللہ تعالے سے خطاب کیا ہے "مریم کو بغیر خاوند کے بچہ دینے والے!" کیا آپ کو معلوم ہے کہ جناب مولانا محمد علی صاحب جن کے رسالہ "عدم تشدد" کی آپ نے تعریف کی ہے۔ اور جو آپ کے احمدی بھائی ہیں۔ اگرچہ ان کا تعلق قادیانی جماعت سے نہیں لاہوری جماعت سے ہے۔ اپنی تفسیر قرآن میں اس واقعہ سے منکر ہیں۔ کیونکہ آخر وہ صاحب اولاد ہیں۔ چنانچہ سورہ آل عمران کی آیت ۴۶ کے حاشیہ پر لکھتے ہیں:-

ان الفاظ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس (مریم) کے خلاف قاعدہ دُنیا حمل ہوگا۔ کیونکہ مریم کے اور بھی بچے تھے۔ اور کوئی یہ قیاس نہیں کرتا کہ وہ خلاف دستور قدرت ہوئے۔"

حضرت محمد اسحاق کے مندرجہ بالا خطاب سے لازمی نتیجہ ایک اور دعا ہو سکتی ہے۔ جو اگر بیویاں پڑھیں تو خاوندوں سے منہ موڑلیں۔ اور خاوند پڑھیں تو خود بیویاں بنیں۔ ورنہ صاحب اولاد نہ ہوں ؛

یہی کیفیت آپ کی دیگر دعاؤں کی ہے۔ براہِ کرم ایک دعا یہ بھی فرمائیے کہ یہ منظور نہ ہوں کیونکہ اُن کے منظور ہو جانے کی صورت میں اخلاق کی تباہی ہے۔ اور گھر بار کی بے رونقی ؛

روح کی ماہیت } بات یہ ہے کہ سب سے اوّل ہمارے اہلِ اسلام دوستوں کو روح کی ماہیت کا علم ہونا چاہیئے۔ یہی حضرت محمد اسحاق اپنے رسالہ کے صفحہ ۸۳ پر رقمطراز ہیں:-

"اُسی مادہ کے خمیر سے ایک لطیف مدرک چیز اسی طرح نمودار ہوئی جس طرح چقماق سے آگ اور رگڑ سے بجلی نکلتی ہے۔ اور وہ روح تھی"۔

ان حضرات کو اتنا بھی تو علم نہیں کہ چقماق سے نکلنے والی آگ اور رگڑ سے نکلنے والی بجلی طبعی اصطلاح میں قویٰ ہیں۔ اشیاء نہیں۔ قویٰ ہمیشہ اشیاء کے سہارے سے قائم رہا کرتی ہیں۔ یہ عرض ہیں جوہر نہیں۔ اگر روح بھی ایک قوت ہے۔ تو اس کا دائمی جنت میں رہنا اور دُکھ سُکھ محسوس کرنا قوانینِ فلسفہ سے مضحکہ ہے۔ اور مذہب سے مذاق۔ روح مادے کی قوت ہے تو اُس کا وجود مادے کے بغیر قائم رہنا ناممکن ہے۔ تب تو مادہ کا بھی شخصاً ازلی اور ابدی ہونا ثابت ہے۔ کم سے کم اتنے مادہ کا جتنے کے سہارے سے ازلی روحیں قائم ہیں ؛

روح کو محض قوت نہیں بلکہ جدا جوہر تصور کرنا روحانیت کی ابجد ہے جوں جوں اہلِ اسلام کا فلسفہ سے لگاؤ بڑھتا جائیگا۔ اتنا روح کی

ماہیت اُن کی سمجھ میں آتی جائیگی ۔

قادیانی جماعت کے موجودہ خلیفہ حضرت بشیر الدین نے اکتوبر ۱۹۲۴ء
میں کانفرنس مذاہب منعقدہ لندن کے موقعہ پر ایک لکچر پڑھا۔ اس
میں آپ روح کے بارے میں فرماتے ہیں "کہ مرنے کے بعد یہ جسم
بن جائیگا۔ اور اس میں ایک اور روح مقیم ہوگی"۔

روح کے متعلق لاعلمی کی اس سے زیادہ نمایاں مثال دینا مشکل ہے
گرو آخر گرو ٹھیرے۔ چیلا کہیں روح کو مفرد۔ کہیں مادے کی
قوت مانتا ہے۔ اور گرو روح سے دوسری روح کی پیدائش کا قیاس کر
رہا ہے۔ حضرت! یہ بھی قوت ہوگی یا کچھ اور؟ اس قوت کا جوہر کیا ہوگا؟

بہائی غیر اللہ کی ازلیت کے قائل ہیں (احمدی حضرات کی نسبت)

بہائی جماعت نے زیادہ جرأت سے کام لیا معلوم ہوتا ہے۔ وہ قرآن
شریف کے قائل ہی نہیں رہے۔ بلکہ اس سے الگ اپنی کتب مقدسہ
تصنیف فرمائی ہیں۔ جناب عبد البہا جو جناب بہاء اللہ کے فرزند اور
اس جماعت کے پیشوا ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"یقین جانو کہ یہ ایک نہایت لطیف روحانی سچائی ہے۔ کہ عالم موجودات
یعنی اس لازوال دنیا کی کوئی ابتداء نہیں۔ ...... یقین جانو کہ خالق
کا وجود بغیر مخلوق کے ناممکن ہے۔ رب کا بغیر مربوب کے تصور نہیں ہو سکتا
ذات باری کے سب نام اور صفات موجودات کے وجود کے مقتضی ہیں
اگر ہم کسی ایسے وقت کا تصور کر سکیں۔ جب کہ موجودات نہ تھے۔ تو یہ خدا کی
خدائی سے انکار ہوگا۔ علاوہ مطلق نیستی ہستی میں متغیر نہیں ہو سکتی۔ اگر موجودات مطلقاً
ناموجود ہوتے تو وجود کا وجود نہ ہوتا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ موجودات کا ایک حصہ

یعنی ایک کرہ موجود ہو یا انفصال پذیر ہو جائے۔ مگر دوسرے موجود رہیں...... (چند سوالات کا جواب ۲۰۹)

قصہ کوتاہ سامی مذاہب جس قدر فلسفہ کے نزدیک آتے جاتے ہیں پرماتما کے علاوہ روح اور مادہ کی قدامت کے قائل ہوتے جاتے ہیں یہ سامی مذاہب کے ابتدائی آریہ مذہب کے پھر سے قریب ہیں آنے کا پھل ہے۔ ہمیں یہ تدریجی ترقی دیکھ کر نہایت مسرت ہوتی ہے۔ حق یہ ہے کہ فلسفہ مذہب کی بنیاد ہے۔ اس سے اعتقاد کو پختگی حاصل ہوتی ہے۔ محسوسات کی دنیا سے اوپر اٹھنے کا ملکہ ہوتا ہے اور مذہب بجائے لوٹ مار۔ لوٹ کھسوٹ قتل و غارت (جو سامی مذاہب کی تاریخ کا نہایت نمایاں پہلو ہے) کے اطمینان قلبی کا موجب ہوتا ہے۔ آریہ مذہب کی یہ خوبی کہ اس کے طفیل خون خرابے نہیں ہوئے۔ منضبط قتل اور منضبط دہشت کے واقعات وقوع میں نہیں آئے۔ یہ اس مذہب کی اسی فلسفیانہ بنیاد کے طفیل ہے۔ سامی مذہب بھی جس قدر فلسفہ کی بنیاد پر قائم ہوں گے۔ اتنے ہی پاکیزہ اور روحانیت سے مملو ہوں گے*

پرماتما وہ دن لائیں کہ یہ نفظی تفریقیں محو ہو کر انسان انسان ایک ہو جائیں اور اسی فلسفی دھرم کا سہارا لیں۔ جو پرماتما نے سب انسانوں کے لئے یکساں اور یکجا منکشف فرمایا ہے*

مولوی محمد اسحاق کی کتاب

مولوی محمد اسحاق صاحب کی کتاب میں یہ خوبی ہے کہ انہوں نے روح و مادہ کے حدوث کے حق میں جس قدر مسالہ انہیں مرزا غلام احمد قادیانی۔ مولوی نور الدین۔ مولانا محمد علی۔ مولانا آزاد سبحانی۔ پادری غلام مسیح

وغیرہ وغیرہ کے مضامین سے دستیاب ہوا ہے یکجا جمع کر دیا ہے۔ اُن کے رسالے پر غور کرنے سے دوسرے لفظوں ہیں دیگر تمام حضرات کے تحاریر پر خود بخود غور ہو جائے گا۔

کتاب کی تہذیب

اگر مولانا اپنے اس ارادے میں کامیاب ہو جاتے کہ درشت کلامی سے کام نہ لینگے تو ہم اُنہیں مبارکباد دیتے۔ ایک مقام پر کسی خیالی آریہ سماجی سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "ایک گدھا بھی جانتا ہے کہ ...." صفحہ ۲۳۔ انصاف مولوی صاحب پر رہا۔ کیا یہ کلام مہذبانہ ہے؟ جانتے والے (عالم) گدھوں سے آریہ سماجیوں کو کام نہیں پڑا۔ ایک اور جگہ آریہ سماجیوں کو عربی سے نابلد لکھتے ہیں۔ صفحہ ۴۲ "آریوں کو نافہم آریہ پتا نراکی کو کچھ بحث لکھنے میں تامل ہی نہیں" صفحہ ۱۶۸ پر کہا ہے "بداعتقاد رشی دیانند کے متعلق فرمایا ہے "عجیب منطق گھارتے ہیں" "اہل زبان ہی اس محاورے کا مفہوم سمجھ سکتے ہیں" صفحہ ۱۱۶ پر لکھا ہے "وہ منطق جو رشی نے استعمال کی" صفحہ ۱۵ پر رشی دیانند کے متعلق لکھا ہے "کاش نہ کھیلے۔ قدامت روح و مادہ پر بحث کر لی" صفحہ ۱۰ پر لکھا ہے "آخر سوامی صاحب بھی تو بھنگ پیتے۔ ناچتے۔ والدین کو دھوکا دیتے اور مورتی پوجا کرتے تھے"۔ اسی طرح پنڈت لیکھرام کے قتل کے متعلق نہیں مضحکہ سے کام لیا ہے۔ نہیں بخیالِ خود غازیانہ تعلّی دکھائی ہے۔ اور تو اور پرماتما کو ڈاکو سے تمثیل دی ہے اور کہا ہے "تمہارے ایشور اور اس قتل کے مجرم میں کیا فرق ہے" صفحہ ۳۴۔ "تمہارا ایشور تو ہمارے اللہ کی مخلوق کے برابر بھی حقوق نہیں رکھتا" وغیرہ وغیرہ

یہ وہ اندازِ بیان ہے جس پر دعوٰی ہے "خاکساری سے ہم نے لکھا ہے" سرورق۔ اور "میں نے حتی الوسع اس کتاب میں کسی شخص کے متعلق کوئی غیر مہذب لفظ استعمال نہیں کیا"۔ صفحہ ۲
مولٰنا کے اسلامی بھائی فیصلہ کر لیں۔ یہ دعوٰی پورا ہوا ہے یا نہیں؟ آخر ان باتوں سے روح اور مادہ حادث تھوڑا ثابت ہو جائیں گے۔ خواہ مخواہ آریوں کو جوش دلا کر اپنی روئی طبیعت کے لئے دو گھڑی کا مشغلہ پیدا کرتے ہیں۔ خیر۔ جو دل میں ہو۔ وہی زبان پہ آئے گا۔ ہمارا کیا ہے اسلام ہی تو بدنام ہوگا۔

مولٰنا کی کتاب کی ترتیب

مولٰنا کی کتاب میں چار باب ہیں پہلے باب میں جو ۲۰ صفحوں پر مشتمل ہے آریوں کی طرف سے قدامت روح و مادہ کے حق میں چار "دلائل" دی ہیں۔ اور اُن کی تردید کی ہے۔ دوسرے باب میں جو سب بابوں سے زیادہ ضخیم ہے۔ اور جو ۲۰۸ صفحوں پر مشتمل ہے۔ حدوث روح و مادہ کے حق میں تینتیس دلیلیں دی ہیں۔ تیسرا باب ۴۱ صفحوں کا ہے۔ اس میں حدوثِ روح و مادہ پر آریوں کی طرف سے پندرہ اعتراضات بیان کئے ہیں۔ اور اُن کا جواب دیا ہے۔ چوتھا باب دو صفحوں کا ہے۔ اس میں میرزا غلام احمد قادیانی کی تصنیف "چشمہ معرفت" اور لیکچر لاہور سے پانچ اقتباسات پیش کئے ہیں۔
کتاب میں اعادہ بہت ہے۔ درحقیقت پہلے اور تیسرے باب میں مضمون کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں۔ پہلے باب میں بھی آریوں کی طرف سے حدوث روح و مادہ پر چند اعتراضات نقل کئے ہیں۔ اور اُن میں

سے کچھ اعتراض فقط الفاظ کی تبدیلی سے تیسرے باب میں بھی درج ہوئے
ہیں۔ دوسرے باب میں صفحہ ۶۶ سے صفحہ ۱۳۶ تک کوئی نئی دلیل بیان
نہیں کی بلکہ تیسری دلیل کے دوران میں مکتی اور بہشت پر ایک غیر متعلق
بحث اُٹھائی ہے۔ جو ۷۰ صفحوں میں تمام ہوئی ہے۔ بھلا اِس موازنہ
کا روح و مادہ کی بحث سے کیا تعلق؟ جملہ معترضہ کے طور پر اس کا ذکر کرنا
ہی تھا تو ایک دو صفحوں میں ختم کرتے۔ ان تینتیس دلیلوں میں سے جو
اس باب میں مندرج ہیں۔ دلائل نمبر ۱۵ و ۱۶ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۲ و ۲۵ و ۲۷ و
۲۹ و ۳۰ و ۳۱ میں آریوں کی کتب مقدسہ میں سے حوالہ جات پیش کئے ہیں
جن سے حدوثِ روح و مادہ کا استدلال کرنے کی کوشش کی ہے۔
اِن اقتباسات کا اسلامی دلائل میں شمول اور وہ بھی مسلسل نہیں بلکہ دیگر
دلائل کا بیچ بیچ میں وقفہ ڈال کر جناب مولانا کی قوتِ ترتیب کی ندرت کا
شاہد ہے۔ خود دلائل میں بھی جا بجا تکرار واقع ہوا ہے ٭

ہمارا جواب ہم نے شروع میں روح اور مادہ کے فلسفی تصوّر پر
مختصراً روشنی ڈالی ہے۔ تاکہ پہلے ناظر پر روح و مادہ
کی ماہیّت کا انکشاف ہو۔ اِس کے بعد باب اوّل میں مولانا کے باب دوم
کا جواب دیا ہے۔ اس باب میں سے آریہ کتب کے حوالہ جات کو الگ کر دیا
ہے۔ ان حوالہ جات کی تشریح ایک علیحدہ باب میں کی ہے۔ باب دوم
میں مولانا کی کتاب کے پہلے اور تیسرے باب پر تنقید کی ہے۔ یہ دو تو
باب جیسے ہم اوپر ظاہر کر چکے ہیں۔ مضمون کے اعتبار سے ایک ہیں۔
بابِ سوم ان حوالہ جات کی نذر ہوا ہے جو مولانا نے ہماری کتب مقدسہ
سے اخذ کئے۔ اور ان کے صحیح مفہوم کو درست نہ سمجھ کر بغیر کسی ترتیب

کے حدوث مادہ کی دلائل میں شامل کیا ہے۔ باب چہارم میں قرآن کی
اُن آیات پر غور کیا ہے۔ جو مولانا نے کہیں کہیں اپنے دعویٰ کی حمایت
میں نقل کی ہیں۔ اُن آیات میں کچھ اور آیات کا اضافہ کر کے ثابت کیا ہے
کہ قرآن کا حقیقی مسلمہ وہی ہے جس کی منادی آریہ سماج دے رہا ہے
باب پنجم میں وید کے چند منتر دئیے ہیں۔ جن میں ازلیت روح و مادہ کا
صریح اور بامعنی ذکر آیا ہے۔

اس طرح ہم نے مولانا کی ترتیب کو اس قدر بدل لیا ہے۔ جس قدر
کسی جواب کی کتاب میں ممکن ہے۔ اس سے زیادہ الٹ پھیر سے جواب
جواب نہ رہتا۔ قدامت روح مادہ کے حق میں ہماری دلائل کا استنباط
ان جوابات سے ہو سکتا ہے۔ ان دلائل کا الگ بیان تحصیل حاصل ہوتا۔

ابتداءً ہمارا ارادہ یہ تھا کہ کتاب کے ایک حصے میں ازلیت روح
مادہ کے بارے میں بڑے بڑے فلاسفروں کی رائیں پیش کریں۔ اور اُن
کا اپنے عقیدہ کے ساتھ موازنہ کر کے مخالف و موافق محققانہ استدلال
کریں۔ مگر مولانا کی کتاب کا جواب ہی اتنا طویل ہو گیا کہ فلاسفہ عالم کے
خیال کا تبصرہ اس کے ساتھ ساتھ کرنے کا امکان ہی نہ رہا۔ شاید اس
جواب کے ساتھ اس تبصرے کا شمول موزوں بھی نہ ہوتا۔ کیونکہ اس کی
لئے اور ہے اُس کی لئے اور ہوتی۔ فی الحال یہی تبصرہ کافی ہے۔ پھر
کبھی موقعہ ہوا تو وہ ابتدائی ارادہ بھی عملی صورت کا جامہ پہن کر ناظرین
کے خوانِ بصیرت پر مہمان ہوگا۔

آخر میں التماس یہ ہے کہ اس کتاب کا مضمون فلسفیانہ ہے۔ اس
لئے اس کتاب کا مطالعہ کسی مذہب کی طرفداری کے خیال سے نہیں

بلکہ خالص فلسفیانہ نظر سے کرنا چاہیئے۔ اتفاق ایسا ہے کہ حقیقی اسلام اور حقیقی ویدک دھرم اس معاملے میں ایک ہی سبق دیتے ہیں۔ جیسے ہم نے اپنی کتاب کے باب چہارم میں ثابت کیا ہے۔ کسی سچے مسلمان کو قرآن کی تعلیم کی نسبت اس کی غلط تاویلیں زیادہ عزیز نہیں ہونی چاہئیں ؞

مولنا نے اپنی کتاب کے آخری صفحہ پر پانچ سو روپیہ انعام کا وعدہ کیا ہے۔ کس کو؟ اگر کوئی صاحب اس کتاب کا جواب اسی ترتیب سے لکھیں اور اس کو شائع فرماویں اور بعد شائع ہونے کے کسی عیسائی یا برہمو عالم کے سامنے جو مسلمہ فریقین ہو دونو کتابیں رکھی جائیں۔ اور وہ بعد مطالعہ کے یہ فیصلہ فرماویں کہ آریہ مصنف کی کتاب میری اس کتاب کا صحیح درست اور مکمل جواب ہے تو میں بلا توقف پانچ سو روپیہ آریہ مصنف کی خدمت میں پیش کر دونگا بشرطیکہ ایسی کتاب ۱۹۲۶ء کے اندر اندر شائع ہو اور خاکسار بقید حیات ہو"۔ روپوں کے انعام کا اشتہار دینا سنت مرزائی ہے۔ مرزا غلام احمد صاحب نے بھی اپنی چند کتب پر انعام کی بازی لگائی تھی۔ اور رشی دیانند کی وفات کے بعد اعلان فرمایا تھا کہ پہلے انعامی اشتہار کا روئے سخن (جس میں رشی کا نام گرامی تک نہ آیا تھا) رشی کی طرف تھا۔ ہمارا رواج دل کی بازی لگانے کا ہے۔ اور فیصلہ کے لئے متنازعہ فیہ مسئلہ پر کسی ہم عقیدہ غیر مذہب کے شخص کو حکم قرار نہیں دیتے۔ بلکہ جس سے مخاطب ہوں اسی کو منصف ٹھیراتے ہیں۔ جو صاحب بھی قائل ہوں۔ حق کو تسلیم فرمائیں اور روپیہ حق کی اشاعت میں صرف کریں۔ مولنا پر روپے کا بوجھ نہ پڑیگا کیونکہ یہاں تو ۱۹۲۶ء کے اندر اندر کی شرط بھی پوری نہیں کی گئی۔ اور ترتیب بھی بدل دی ہے ؞

پرماتما ہر ایک کو حق شناسی کی طرف راغب کریں۔ اور حق گوئی کی جرأت عطا کریں +

چھمو پتی

بیشتر اس کے کہ ہم رُوح اور مادے کے حدوث اور قدامت پر بحث کریں۔ ضروری ہے۔ کہ ہم رُوح اور مادے کی ماہیت کو سمجھیں۔ آریہ فلسفہ کے مطابق رُوح مُدرک جوہر کا نام ہے۔ اسی کو سنسکرت میں ست اور چِت کہتے ہیں۔ ست کے معنی ہیں جوہر۔ اور چِت کے معنی ہیں مُدرک۔

جوہر فلسفے میں اُسے کہتے ہیں۔ جس کی ہستی کسی دُوسرے کی ہستی پر موقوف نہ ہو۔ بلکہ وہ بالذات ہست ہو۔ اس کے برخلاف عرض کہ وہ بالذات ہست نہیں ہوتا۔ بلکہ اُس کا وجود دُوسرے موجود کا محتاج ہوتا ہے۔ جُملہ صفات۔ قویٰ۔ اعمال اور اشکال وغیرہ عرض ہیں۔ یہ جوہروں کے سہارے سے قائم رہتے ہیں۔ مثلاً ادراک اور غیر ادراک دو قوے ہیں یہ بغیر مُدرک اور غیر مدرک جوہر کے رہ نہیں سکتے۔ زیادہ توضیح کے لیے ہم اسی بات کو یوں کہہ سکتے ہیں۔ کہ دیکھنا سونگھنا۔ چھونا سُننا۔ چکھنا یہ قوے ہیں۔ عالم موجودات میں اِن قویٰ کا وجود ایک دیکھنے والے سُونگھنے والے۔ چھونے والے۔ سُننے والے۔ چکھنے والے شخص کو چاہتا ہے۔ شرافت ایک صفت ہے۔ وہ شریف شخص کے بغیر وجود میں نہیں

آسکتی۔ وغیرہ۔ عالم ہیں اور اک موجود ہے۔ جس کی مثال ہم سب جاندار ہستی جاندار ہی ہیں۔ عدم ادراک بھی موجود ہے۔ جس کی مثال سب بے جان ہستیاں ہیں۔ ادراک اور غیر ادراک صفت اور قوت ہونے کی وجہ سے عرض ہیں۔ یہ بالذات موجود نہیں ہو سکتے۔ انہیں جوہر چاہئے۔ ہمارے فلسفے میں ادراک کا جوہر رُوح ہے۔ اور عدم ادراک کا مادہ موجودہ سائنس جس کا دن رات مادے سے کام ہے۔ مادے میں ادراک کا عرض دریافت نہیں کر سکتی۔ ادراک اپنا جدا جوہر چاہتا ہے۔ ہمارا جسم صریحاً غیر مدرک ہے۔ اس کی بناوٹ مادے سے ہوئی ہے۔ اپنے جسم کے کسی بھی حصے کو باقی جسم سے جدا کر دیجئے مثلاً ایک انگلی کاٹ کر پھینک دیجئے۔ بے حس ہو کر رد جائے گی۔ درد کا احساس بھی اس انگلی کو نہیں۔ باقی جسم کو ہوگا۔ کیونکہ باقی جسم میں روح موجود ہے۔ مرنے پر رُوح اس قفس عنصری سے خارج ہو جاتی ہے۔ اور مرنے کے بعد سارے کا سارا جسم غیر مدرک ہو کر پڑا رہتا ہے۔ کاٹی ہوئی انگلی اور مرے ہوئے جسم سے مدرک جوہر اور اس کے ساتھ اس کے عرض ادراک کا پروانہ ہو جاتا ہے۔ وہی مدرک جوہر رُوح ہے اور غیر مدرک جسم مادہ ÷

ہم نے اُوپر مولینا محمد اسحٰق کی تحریر کا حوالہ دے کر عرض کیا ہے۔ کہ آپ رُوح کی ماہیت سے آگاہ نہیں۔ آپ نے رُوح کے متعلق تحریر فرمایا ہے۔ کہ "اسی مادہ کے خمیر سے ایک لطیف مدرک چیز اس طرح نمودار ہوئی جسطرح چقماق سے آگ اور رگڑ سے بجلی نکلتی ہے۔ اور وہ رُوح تھی" ÷

دوسرے لفظوں میں رُوح مادے کا عرض ہوئی۔ کیونکہ روشنی اور رگڑ جن کی مثالیں آپ نے دی ہیں۔ وہ چقماق اور رگڑ کھانے والی اشیاء کا عرض ہیں۔ اس حالت میں مادہ قائم بالذات ہو جائے گا۔ اور رُوح قائم بالواسطہ۔ پھر تو جیسے ہم نے عرض کیا ہے۔ آپ کی ابدی جنّت کی اُمیدوار رُوح نہیں۔ بلکہ وہ مادہ ہوگا۔ جس کا یہ رُوح عرض ہے۔ کیونکہ عرض بغیر جوہر کے قائم ہی نہیں ہوتا ؛

آپ اپنے رسالے کے صفحہ ۳۷ پر لکھتے ہیں۔ کہ ہم خدا کو سمیع۔ بصیر۔ علیم اور ابدی مانتے ہیں۔ اور انسان کو بھی سُننے والا۔ جاننے والا اور ابدی مانتے ہیں" انسان سے آپ کی مراد انسان کی رُوح ہے یا رُوح معیت جسم ؟ آخر الذکر صورت آپ کے لئے زیادہ آسان ہے۔ کیونکہ رُوح آپ کی نظر میں عرض ہے۔ اور جسم اُس کا جوہر۔ اس صورت میں جسم یعنی مادہ ابدی ہو گیا ؛

اب غور طلب یہ ہے۔ کہ آپ رُوح اور مادہ کو قائم بالذات مانتے ہیں یا قائم بالواسطہ ؟ آپ صفحہ ۳۲ پر لکھتے ہیں :۔

"انسان کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ خود اپنا وجود ہرگز نہیں رکھتا۔ بلکہ اُس کا وجُود خدا نے بخشا ہے"

وجُود بخشا کہئے۔ کچھ کہئے۔ جس کا وجود ذاتی نہیں۔ بلکہ مُستعار ہے۔ وہ قائم بالذات نہ ہوا۔ قائم بالواسطہ ہوا ؛

رُوح اور مادے کو قائم بالواسطہ ماننے کی ایک صورت ہے۔ کہ آپ پرماتما کو جوہر اور رُوح اور مادہ کو اس کا عرض مان لیں۔ کیونکہ قائم بالذات آپ کی نظر میں صرف پرماتما ہے۔ رُوح اور مادہ کا

وجود پرماتما کے وجود کے واسطے سے ہے۔ اور بالواسطہ وجود عرض ہی کا ہوتا ہے۔ اِس صورت میں سوال یہ ہوگا۔ کہ انسان یعنی رُوح اور مادہ پرماتما کی صفات ہیں۔ یا اعمال یا قوے یا اشکال؟ انسان کے عرض ہونے کی صورت میں اُس کا رشتہ پرماتما سے وہی ہوگا۔ جو یا صفت کا موصوف سے ہوتا ہے۔ یا قوت کا صاحب قوت سے۔ یا عمل کا عامل سے۔ یا شکل کا متشکل سے۔ اب انسان صریحاً محدود اور ناقص ہے۔ تو کیا یہ محدود ناقص انسان غیر محدود اور کامل پرماتما کا عرض یعنی صفت یا قوت یا عمل یا شکل ہے؟

اگر اِن منطقی نتائج پر صاد نہیں۔ تو ہماری طرح ادراک کو عرض اور مُدرک یعنی روح کو جوہر مانئے۔ اور غیر ادراک کو عرض اور غیر مدرک یعنی مادہ کو جوہر۔ جوہر ہست بالذات ہوتا ہے۔ پس مادہ اور رُوح بھی ہست بالذات ہوئے۔ جو ہست بالذات ہو وہ بالضرور ازلی بھی ہوگا اور ابدی بھی۔ کیونکہ وہ ہستی کے لئے دوسرے کا محتاج نہیں۔ اسکی اشکال بدل سکتی ہیں۔ اور متشکل بھی بالاشکال بدلیگا۔ لیکن اس کی ذات قائم رہے گی۔

دلائل ورناشید حدوث روح و مادہ مندرجہ باب دوم رسالہ "حدوث روح و مادہ" کی تردید

قادرِ مطلق کے معنی

(پہلی دلیل کا جواب)

(۱)

روح و مادہ کے حدوث کی پہلی دلیل آپ نے پرماتما کے قادرِ مطلق ہونے کے مسئلہ سے اخذ کی ہے۔ قادرِ مطلق کا جو مفہوم غیر فلسفی قلوب میں جاگزین ہے، اُس پر ستیارتھ پرکاش میں اعتراض کیا گیا ہے۔ کہ کیا خدا دوسرا خدا بنا سکتا ہے؟ اپنے آپ مر سکتا ہے؟ جاہل۔ بیمار۔ اور لاعلم بھی ہو سکتا ہے؟ مولانا نے اس سوال کا وہی جواب دیا ہے۔ جو ہر آریہ کو منظور ہوگا۔ فرمایا ہے:-

"ہم مسلمان اُس کو صرف قادرِ مطلق ہی نہیں سمجھتے۔ بلکہ اُس کی کسی صفت پر بھی حد نہیں لگاتے۔ اور اُس کی غیر محدود ذات کی طرح

اس کی ہر صفت کو غیر محدود مانتے ہیں۔ مگر ایک اصول اور ایک قاعدہ کے ماتحت۔ اور وہ یہ کہ اس کی کوئی صفت اس کی کسی دوسری صفت کو کاٹتی نہیں۔ اور کہیں (یہ) بھی اس کا کوئی وصف اس کے کسی دوسرے وصف کو باطل نہیں کرتا" (صفحہ ۲۳۰)

رشی دیانند ستیارتھ پرکاش میں لکھتے ہیں:-

"کیا ایشور اپنے آپ کو مار سکتا ہے؟ ...... اور دکھی بھی ہو سکتا ہے؟ یہ کام ایشور کی صفات۔ افعال اور عادات کے خلاف ہے۔ تو تمہارا یہ قول۔ کہ وہ سب کچھ کر سکتا ہے۔ کبھی صحیح نہیں ہو سکتا" (صفحہ ۲۳۴)

مولوی صاحب نے الفاظ ستیارتھ پرکاش کے الفاظ کا ترجمہ نہیں تو کیا ہیں؟ فرق صرف اتنا ہے۔ کہ مولوی صاحب سلئے یہ باتتا کی صفات کو باہم محدد اور محدود بنا بھی ہے۔ اور پھر انھیں غیر محدود بھی کہتے جاتے ہیں۔ بھلا جس وقت پرماتما جس چیز کی خلقت کرتا ہے کیا اس وقت اس کو فنا بھی کر سکتا ہے؟ اگر نہیں۔ تو خلق کی قدرت کو فنا کی قدرت نے اور فنا کی قدرت کو خلق کی قدرت نے زماناً یا مکاناً محدود کر ہی دیا۔ مطلق کے معنی ہیں غیر محدود۔ جس صفت کا اظہار ہر وقت ہر جگہ۔ ہر حالت میں ہو سکے۔ وہ صفت مطلق ہے۔ جس چیز کی جہاں جس وقت فنا ہوتی ہے۔ اگر اس وقت وہیں اس کا احیا ممکن نہیں۔ تو صفت احیا میں اطلاق نہ رہا۔ خیر ہمیں الفاظ سے اس قدر سروکار نہیں۔ جتنا اُن کے معانی سے ہے۔ جب تک رشی دیانند کے ظہور سے پہلے کے اسلام میں قادر مطلق کی یہ توضیح نہ

دکھائی جائے۔ تب تک یہ پاننا ہی ہوگا۔ کہ یہ فیضان رشی کا ہے ۔

مضمون زیر بحث سے پرماتما کی مُطلق قدرت کا تعلق فقط اتنا ہے۔ کہ کیا وہ بغیر علّت کے معلول کو پیدا کر سکتا ہے ؟ مولوی صاحب پُوچھتے ہیں۔ "غرض بتاؤ تو سہی۔ کہ نیست سے ہست کرنا۔ اور عدم سے وجود میں لانا اُس کی کونسی صفت کے خلاف ہے" ؟ (صفحہ ۱۳۱)۔

حضرت! خالقیت کی صفت کے۔ جسے آپ ازلی مانتے ہیں۔ اور جس کے اظہار پر زمانے کی قید نہ لگنے دینے کے لئے آپ اقرار کر چکے ہیں کہ پرماتما ازل سے خلقت کرتا آیا ہے۔ ازلی خالق کو ازلی مخلوق لازم ہے۔ چاہے اس مخلوق کی تعداد صرف ایک ہو۔ اور ازلی مخلوق کے معنی وہ مخلوق ہیں۔ جس کی خلقت سے پہلے زمانہ نہ تھا۔ اگر وہ مخلوق نیست سے ہست ہُوا ہو۔ تو اُس کی نیستی کا زمانہ ہستی سے پہلے آئیگا۔ اب وہ ازلی نہ رہیگا۔ اور اگر کوئی مخلوق ازلی نہیں۔ تو خالقیت کا جلوہ بھی ازلی نہیں۔ جلوہ ازلی نہیں۔ تو جلوہ گری سے پیشتر خالقیت معطل ۔

اس طرح اگر آپ نے چند یا ایک مخلوق بھی ازلی مان لیا۔ تو پرماتما کے علاوہ دیگر ازلی وجود ہو سکنے کا اصول تسلیم ہُوا۔ پھر یہ ثابت کرنا آپ کے ذمہ ہوگا۔ کہ مادہ کا ایک جزو ازلی ہے۔ تو باقی مادہ کیوں ازلی نہیں؟ یا اگر ایک روح ازلی ہے۔ تو باقی بھی کیوں نہیں؟ یا کم سے کم مادہ اور ارواح کی دو اقسام مانیگا۔ ایک ازلی۔ دوسری حادث ۔

مولانا فرمائیں گے۔ ہم تو نوع کو ازلی مانتے ہیں۔ افراد کو نہیں۔ اس پر سوال یہ ہو کہ پرماتما ازل سے نوع پیدا کرتا آتا ہے۔ یا افراد ؟ اور کیا بغیر افراد کو پیدا کئے نوع پیدا کی جا سکتی ہے ؟ کیا یہ مضحکہ نہیں۔ کہ پرماتما

نوع انسان تو پیدا کر دے ۔ اور فرد انسان ایک بھی پیدا نہ کرے ؟ پیدا افراد ہی کو کرے گا۔ اُن کا یکجا تصوّر نوع کا تصوّر ہوگا ۔ ازل سے پیدا کرتا ہے ۔ اس لئے ازلی افراد ہونے لازم ہیں ؛

یہی بات سوال و جواب میں سمجھ لیجئے :۔

آریہ ۔ پرماتما ازل سے پیدا کیا کرتا ہے ؟

مولوی صاحب ۔ نوع ۔

آریہ ۔ کیا اس نوع میں افراد ہوتے ہیں ؟

مولوی صاحب ۔ نوع تو نام ہی افراد کے مجموعی تصوّر کا ہے ۔ افراد نہ ہوں ۔ تو نوع کیسے بنے ؟

آریہ ۔ بس یہی یاد رکھئے ۔ ازلی خلقت چاہے نوع کی ہو ۔ نوع میں افراد ہوں گے ؛

مولوی صاحب ۔ ہاں افراد خلق تو کئے جاتے ہیں ۔ مگر وہ پھر فنا ہو جاتے ہیں

آریہ ۔ آپ کا مطلب یہ ہے ۔ کہ ازل سے افراد خلق کئے جا رہے ہیں ۔ لیکن وہ فنا ہوتے جاتے ہیں ؛

مولوی صاحب ۔ ہاں !

آریہ ۔ مگر آپ تو احمدی ہیں ۔ اور ہر فرد انسان کو ابدی مانتے ہیں ؛

مولوی صاحب ۔ ہاں یہ تو ہمارا عقیدہ ہے ؛

آریہ ۔ تب ازلی افراد کا کیا گناہ ہے ۔ کہ وہ ابدی نہ ہوں ۔ جو پیدا ہوا ۔ وہ رہے گا ہی ۔ اور پیدا ہوتے ہیں افراد ۔ اس لئے ازل سے افراد پیدا ہوتے آئے اور وہ قائم بھی رہے ۔ اسلئے آپ ازلی افراد کا وجود ناحال بھی کیسے نہ مانیں گے ؟

(۴)

"قادر مطلق" کے متعلق عوام کے عقیدے پر جو اعتراضات ستیارتھ پرکاش میں کئے گئے ہیں۔ ان کا دوسرا جواب جناب نے یہ دیا ہے کہ

"قدرت سے مراد ہمیشہ وہ کام ہوا کرتے ہیں۔ جو عمدہ اور بڑے اور کرنے والے کی شان بڑھانے والے ہوں" (صفحہ ۴۲)

لفظ قدرت کے یہ معنی ڈھونڈھنے کے لئے کسی نئی لغات کی تلاش کرنا ہوگی۔ قدرت محض طاقت ہے۔ جس کا استعمال برے اور بھلے دونوں کاموں میں ہو سکتا ہے۔ بغیر قدرت کے چور چوری نہیں کر سکتا۔ ڈاکو بغیر قدرت کے ڈاکہ نہیں مار سکتا۔ ظلم و تعدی بھی قدرت کے کام ہیں۔ ہاں پرماتما کی قدرت میں بدی یا نقص کا شائبہ نہیں ہونا چاہئے۔ یہاں غور طلب یہ ہے۔ کہ کیا پرماتما کے علاوہ کسی دوسرے کے ازلی نہ ہونے سے پرماتما کی قدرت میں کوئی نقص واقع ہوتا ہے؟ حضرت! ہوتا ہے۔ اور وہ یہی کہ اگر کوئی اور وجود ازلی نہ ہو۔ تو دیگر تمام وجودوں کے جنہیں آپ مخلوق مانتے ہیں۔ حادث ہونے سے پہلے پرماتما کی تمام صفات معطل ہو جائیں گی۔ اس نقص کو آپ نے یہ کہکر زائل فرمایا کہ مخلوق نوعاً ازلی ہیں، شخصاً نہیں۔ ازلی نوع کا آخر کوئی فرد تو شخصاً بھی ازلی ہونا ہی ہوگا۔ کیونکہ خلق نوع کا بغیر افراد کے خلق کے نہیں ہو سکتا۔ اور جو ازلی ہے۔ وہ نیست سے ہست نہیں ہوا۔

مشرک کون ہے؟

(دوسری دلیل کا جواب)

حدوث کی دوسری دلیل قرآن کے اس فرمان سے اخذ کی گئی ہے۔ وھوالواحد القہار۔ اس کے معنے کئے ہیں۔ کہ اللہ واحد ہے اور قہار ہے۔ ہم نے اب تک ان الفاظ کا ترجمہ یہ پڑھا تھا۔ کہ پرماتما واحد قہار ہے۔ یعنی اور قہار کوئی نہیں۔ اور اگر دوسرے معنی بھی کر لو کہ پرماتما ایک ہے۔ تو اس میں بھی ہمیں اعتراض نہیں۔ اس سے روح اور مادہ کے حدوث کا اظہار کیوں کر ہوا؟

جواب کی دلیل یہ ہے۔ کہ روح اور مادہ کو قدیم مان کر اور خدا کی صفت قدوسیت میں ... ذات باری کے شریک ٹھیرا کر اور شرک فی الصفات کا مرتکب ہو کر توحید کہاں باقی رہی؟ (صفحہ ۳۴) ؛

ہم نے اوپر عرض کیا ہے۔ کہ روح و مادہ کی ازلیت بطور منطقی نتیجہ کے آپ کے مسلمات سے اسی طرح مترتب ہوتی ہے۔ جیسے ہمارے۔ یہ اور بات ہے۔ کہ آپ اس نتیجہ سے تا حال غافل ہیں۔ اور ہم باغ بہشت اور ہمیشہ ابدیت کو تو صریح الفاظ میں آپ انسانوں سے بھی منسوب کرتے ہیں۔ تو کیا ابدیت خداوندی صفات میں نہیں؟ اور اس خداوندی صفت میں غیر خدا کو شریک کر دینے سے شرک لازم نہیں آتا؟

بات یہ ہے۔ کہ پرماتما تو واحد ہے۔ مگر موجود اور بھی ہیں۔ کیونکہ موجود پرماتما کا مترادف نہیں ؛

واقعہ میں سوال ازلیّت یا ابدیت کا نہیں۔ وجود کا ہے۔ آپ نے خود لکھا ہے:-

"لفظ موجود تو ہم انسان اور خدا دونوں پر استعمال کرتے ہیں۔ مگر مفہوم دونوں کا مختلف اور متضاد ہوتا ہے۔ خدا کے وجود کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ بغیر کسی کے دیئے کے وجود رکھتا ہے۔ اور انسان کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ خود اپنا وجود ہرگز نہیں رکھتا۔ بلکہ اُس کا وجود خدا نے بخشا ہے" (صفحہ ۳۶)

وجود کا متضاد تو عدم ہے۔ ایک ہی لفظ موجود کے دو متضاد معانی لیتے ہوں تو ایک معنے ضرور معدوم ہو گئے۔ سو جس کو معدوم ٹھیرانا ہو ٹھیرا لیجئے۔ فلسفہ کے نزدیک وجود کے اقسام دو بخشش شدہ وجود اور اپنا ذاتی وجود نہیں ہیں۔ بلکہ وجود بالذات اور وجود بالواسطہ ہیں۔ وجود بالذات جوہر کا ہوتا ہے۔ اور وجود بالواسطہ عرض کا۔ آپ انسانوں کا وجود بالواسطہ تسلیم کیجئے۔ اور انہیں یہ راتنا کا عرض قرار دیجئے۔ جو ہمہ اوست والوں کا مسئلہ ہے۔ تب انسانوں کے گناہ۔ بدکاریاں۔ ضعف۔ نقائص سب پرماتما پر عائد ہو جائینگے۔ اور اگر وجود بالذات مان لیا۔ تو ہم میں آپ میں فرق ہی نہ رہا۔

لکھنے کو آپ نے لکھ دیا کہ

"انسان میں جس قدر صفات ہیں۔ وہ انسان کی اپنی نہیں۔ کیونکہ اگر اس کی اپنی ہوتیں۔ تو قدیم سے وہ اُن سے متصف ہوتا۔ مگر اس پر تو نطفہ اور علقہ ہونے کی حالت میں ایسے ایسے زمانے گزر چکے ہیں۔ کہ ناک پر رومال دیئے بغیر کوئی آدمی اس کے پاس سے گذر بھی نہیں سکتا" (۳۹)

اگر آپ روح کی ماہیّت کو سمجھتے۔ تو اُسے نطفہ و علقہ نہ بناتے۔ یہ حالتیں
جسم کی ہیں۔ اور جسم مادہ ہے۔ وہ تمام صفات جن سے آپ انسان کو
متصف کرتے ہیں۔ روح کی ہیں۔ مادہ اُن کے اظہار میں آلہ کا کام دیتا
ہے۔ آپ نے اِن صفات میں بصارت کی مثال دے کر لکھا ہے۔ کہ "خدا کی
ایک امانت ...... ہے۔ وہ جب چاہے واپس لے سکتا ہے"۔ (صفحہ ۲۸)
اگر واقعی انسان کی صفات اس سے واپس یا علیحدہ کر لی جاتی ہیں۔ تو
انسان ہی کہاں رہیگا؟ مگر آپ کا عقیدہ ہے کہ انسان ابدی ہے۔ تو
کیا بغیر صفات کے ابدی ہے؟ معلوم ہوتا ہے۔ کہ آپ اپنے مسلّمہ کی غلطیا
خامی سے واقف تو ہو ہی چکے ہیں۔ مگر اسے اِدہر اُدہر لپیٹ کر اپنے خوش اعتقاد
ضمیر کے سامنے برہنہ صورت میں آنے دینے سے کوئی دن گریز
کر رہے ہیں۔ بھلا یہ بھی کوئی واپس لے سکتا ہے۔ کہ واپس لیگا نہیں؟
آپ نے شرط لگا دی۔ کہ جب چاہے۔ کیا وہ چاہے گا بھی؟ اگر یہ چاہنا
اُس کی صفات کے خلاف ہو تو؟ آپ اُسے قیوم مانتے ہیں یا نہیں؟ قیوم
کے معنی کیا؟ یہی کہ کسی کو قائم رکھے۔ اگر اُسے انسان کو قائم رکھنا ہے
اور صفت اُسکی ازلی و ابدی صفات میں داخل ہے۔ تو روح کی صفات
کے واپس لینے کے کیا معنے؟ واپس لینا چاہنے کے بھی کیا معنی؟
آپ ہمیں مشرک اور پکے مشرک کہہ لیجئے۔ ہم مشرک ہیں۔ تو آپ
بھی ہم سے کم مشرک نہیں۔ جب کم سے کم ایک دنیا ازلی مان لی۔ اور اُس
کے انسان ازلی ہونے لازم ہو گئے۔ تو پھر غیر خدا قدیم تو ٹھیرا ہی گئے
اور آپ کے قول کے مطابق "واقعہ میں قدامت دی ہی جا سکتی ہے
کیونکہ دینے والا دینے سے پہلے ہوتا ہے۔ اور قدامت وہ چیز ہے۔ جس سے

پہلے کوئی چیز ہو ہی نہیں سکتی‘ (صفحہ ۴۸) ؛
دینے والا دینے سے پہلے ہوتا ہے۔ تو کیا لینے والے کا پہلے ہونا لازم نہیں؟ لینے والا نہ ہوگا۔ تو دینے والا اپنی دین دے گا کیسے؟ اور دے گا کیا؟ کیوں؟
حضرت اصاف صاف مان لیجئے۔ تینوں کا وجود بالذات ہے نہیں۔ تو اس فلسفی اعتراض کا جواب دیجئے۔ کہ پہلی بار دئیے جانے سے پہلے دینے کی صفت کیا معطل رہی؟ معطل نہیں رہی۔ تو دیا جانا ازلی ہوا۔ دیئے جانے سے پہلے جہاں دینے والے کا وجود چاہئے۔ وہاں لینے والے اور دئیے جانے والی چیز کا بھی وجود چاہئے۔ وجود پر دیئے جانے کا تصوّر ہی عائد نہیں ہوتا۔ وجود کا دیا جانا غیر موجود کے لئے ہی ہوگا۔ اور غیر موجود لے گا کیونکر؟ درحقیقت بالذات وجود صفت ہی قدیم ہے۔ اور وہ صرف خدا کی نہیں سب ازلی جوہروں کی ہے۔ جو ایک دوسرے کا عوض نہیں بن سکتے۔ مثلاً روح مادہ کا عوض نہیں۔ بلکہ عوض ادراک کا جوہر ہے مادہ روح کا عوض نہیں۔ کیونکہ عادم ادراک کا جوہر ہے۔ اور مادہ اور روح خدا کا عوض نہیں۔ کیونکہ یہ اپنے اپنے نقائص کے بھی جوہر ہیں اور خدا نقائص کا جوہر نہیں ہو سکتا ؛
اجازت ہو تو یہی بات بذریعہ سوال و جواب اور واضح کردیں :-
آریہ - آپ پرماتما کو موجود کہتے ہیں ؟
مولوی صاحب - ہاں -
آریہ - اور آتما اور پرکرتی کو ؟
مولوی صاحب - انہیں بھی ؛

آریہ۔ اُن کے وجود میں فرق کیا کرتے ہیں؟

مولوی صاحب۔ پرماتما کا وجود اپنا ہے۔ اور آتما اور پرکرتی کا وجود اپنا نہیں۔ بلکہ پرماتما نے انہیں دیا ہے ؛

آریہ۔ پرماتما نے کیا دیا ہے؟

مولوی صاحب۔ وجود ؛

آریہ۔ کیا اس وجود دینے سے پہلے بھی آتما اور پرکرتی موجود تھے؟

مولوی صاحب۔ موجود ہوتے تو وجود دینے کی کیا ضرورت تھی؟ وجود دینے کے معنی ہی یہ ہیں۔ کہ وہ پہلے موجود نہ تھے ؛

آریہ۔ موجود نہ تھے۔ تو وجود دیا کسے؟

مولوی صاحب۔ آتما اور پرکرتی کو۔

آریہ۔ غیر موجودوں کو بھی کچھ دیا کرتے ہیں؟ لینے والا موجود نہ ہو۔ اور دینے والا کچھ دے دے۔ یہ نئی منطق ہے ؛

(۳)

مولوی صاحب۔ پرماتما ازل سے دیتا آتا ہے ؛

آریہ۔ بہت اچھا۔ کیا دیتا آتا ہے؟

مولوی صاحب۔ وجود۔

آریہ۔ جو چیز ازل سے دی جاتی رہی ہو۔ وہ ازلی ہے یا نہیں؟

مولوی صاحب۔ ہاں وجود ازلی ہے۔ جبھی تو پرماتما ازل سے موجود ہے۔

آریہ۔ آپ پرماتما کے وجود اور آتما اور پرکرتی کے وجود میں کوئی تمیز کرتے ہیں۔ یا دونو کا وجود ایک سا مانتے ہیں؟

مولوی صاحب۔ یہ دو وجود متضاد ہیں ؛

آریہ۔ متضاد تو وجود اور عدم ہو سکتے ہیں۔ دو وجود متضاد کیسے ہونگے؟ اگر آپ تضاد کے قائل ہیں۔ تو پرماتما کو موجود اور آتما اور پرکرتی کو معدوم تسلیم کیجئے ٭ یا اُس کے برعکس اعتقاد وضع فرمائیے کہ .....

(۱۳)

مولوی صاحب۔ نہیں۔ پرماتما کا وجود اپنا ہے۔ اور آتما اور پرکرتی کا مستعار ٭

آریہ۔ یہ مستعار وجود کب سے ملنے لگا؟

مولوی صاحب۔ ازل سے ٭

آریہ۔ مستعار وجود بھی تو ایک صفت ہے۔ اُس کے لئے موصوف چاہئے اُس کا موصوف ازلی ہے یا نہیں؟

مولوی صاحب۔ مستعار وجود کے موصوف آتما اور پرکرتی ہیں اور یہ نوعاً ازل سے موجود ہیں ٭

آریہ۔ اور یہ نوعاً ابدی بھی ہیں؟

مولوی صاحب۔ ہاں انسان نوعاً بھی اور شخصاً بھی ابدی ہیں ٭

آریہ۔ کیا ازلی مستعار وجود کے موصوف بھی کوئی انسان ہوئے ہونگے؟

مولوی صاحب۔ ہاں انسان نوعاً ازلی مستعار وجود کا موصوف ہے مگر ہر شخص نہیں ٭

آریہ۔ وہ نوع بھی کیسی ازلی ہے۔ جس کا کوئی فرد ازلی نہ ہوا ہو۔ اللہ تعالےٰ نے خلق نوع کئے یا افراد؟

مولوی صاحب۔ نوع۔

آریہ۔ کیا نوع کا خلق بغیر افراد کو خلق کئے ہو سکتا ہے؟

مولوی صاحب - نہیں - خلق تو افراد ہی کئے جاتے ہیں - اور انہیں کا یکجا تصوّر نوع کہلاتا ہے ؛
آریہ - بہت اچھا - جب خدا ازلی سے خلق کرتا ہے - اور خلق نوع بغیر افراد کے خلق کئے ہو نہیں سکتی - تو افراد کو ازلی مانئے - چلو ان کا مستعار وجود ہی ازلی سہی ؛
مولوی صاحب - ہاں یہ تو ماننا ہی پڑیگا - سابقہ خلق میں کچھ انسانوں کا مستعار وجود ازلی ہوگا - ورنہ اللّٰہ تعالٰے کی ازلی صفت عطا معطّل ہو جائے گی ؛
آریہ - اور چونکہ آپ انسانوں کی ابدیت شخصی بھی مانتے ہیں - اس لئے وہ ازلی افراد ابدی بھی ہونگے ؛
مولوی صاحب - ہاں! ہر انسان ابدی ہے - ازلی انسان بھی ابدی کیوں نہ ہونگے - مگر بھائی اس سے شرک لاحق ہوتا ہے ؛
آریہ شرک وجودی نہیں ہوتا - کیونکہ وہ تو اس وقت بھی قائم ہے - ہم موجود ہیں - پرماتما بھی ؛

(۴)

مولوی صاحب - میں نے آپ سے کہا ہے - کہ پرماتما کا وجود اپنا ہے - اور ہمارا پرماتما کا عطا کردہ +
آریہ - اس کی حقیقت تو آپ نے سن لی - آپ نے اسے مستعار بھی کہا - اور ازلی بھی - بھلا کیا کوئی ازلی چیز مستعار بھی ہو سکتی ہے ؟ مستعار وجود وہ ہے - جو پہلے مستعار الیہ میں نہ تھا - اور بعد میں ودیعت ہوا اور ازلی وجود وہ ہے - جو پہلے تھا - وجود مستعار نہیں ہوتا - وجود بالذات

ہوتا ہے۔ یا بالواسطہ۔ بالواسطہ وجود صفات۔ افعال۔ اشکال۔ اجزا
یا قوے وغیرہ کا ہوتا ہے۔ سو یہ آپ مانتے رہے ہے۔ کہ آتما اور پرکرتی
پرماتما کے افعال۔ یا اشکال۔ یا اجزا۔ یا قویٰ یا صفات ہیں ؞

مولوی صاحب۔ یہ عقیدہ تو ہمہ اوست والوں کا ہے۔ ہم نقص کا حامل
پرماتما کو نہیں کہہ سکتے ؞

آریہ۔ مگر نقص عالم میں ہے ؟

مولوی صاحب۔ ہاں ہے تو سہی۔

آریہ۔ تو اس کا حامل کون ہوگا ؟

مولوی صاحب۔ غیر خدا ؞

آریہ۔ بس یہی عقیدہ ہمارا ہے۔ کہ نقص ایک عرض ہے۔ جو واقعہ
میں موجود ہے۔ اس کا جوہر پرماتما نہیں۔ اس کے سوا کوئی اور ہے۔ اور
وہ ہیں آتما اور پرکرتی۔ آپ اس شرک سے ڈر رہے تھے۔ کہ آتما اور پرکرتی
قدیم نہ ہو جائیں۔ ہمیں اس شرک کا خوف ہے۔ کہ پرماتما آتما اور پرکرتی
کے نقائص میں شریک نہ ہو۔ اب آپ کہئے۔ شرک کے مجسم آپ ہیں
یا ہم ؟

حد بندی کس نے کی؟

(تیسری دلیل کا جواب)

(۱)

روح اور مادہ کے حدوث کی تیسری دلیل کی بنا روح اور مادہ کی محدودیت پر قائم کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں مولانا:-

"روح اور مادہ کا محدود ہونا۔ اور اُن کی صفات قوے اور ترقی پر حد کا لگا ہونا دلیل ہے۔ کہ وہ مخلوق ہیں۔ ورنہ اگر وہ قدیم سے ہوں۔ اور کسی نے اُن کو نہ بنایا ہو۔ تو یہ حد کیسی جو اُن کو لگی ہوئی ہے"۔ صفحہ ۳۴

آگے چل کر پھر فرماتے ہیں:-

"وہ کیا سبب ہے۔ کہ وہ پرمیشور کی طرح قدیم اور واجب الوجود ہو کر پھر ناقص اور محدود ہیں"؟ (صفحہ ۳۴)

واجب الوجود۔ ناقص اور محدود نہیں ہو سکتا۔ اس میں کوئی دلیل بھی تو بیان فرماتے۔ عالم میں نقص بھی ہے۔ اور محدودیت بھی۔ یہ دونوں صفات ہیں۔ انہیں کا اظہار گناہ۔ ضعف۔ عدم استعداد وغیرہ وغیرہ مختلف صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ اِن صفات کو کوئی موصوف چاہیئے۔ کیونکہ جیسے اُوپر عرض کیا جا چکا ہے۔ صفات بالذات موجود نہیں ہو سکتیں۔ یہ عرض ہوتی ہیں کسی جوہر کا۔ جوہر موجود بالذات ہوتا ہے۔ اب بتایئے ہوگا۔ کہ وہ موجود بالذات کون ہے۔ جس کے واسطے سے یہ نقائص وجود رکھتے ہیں؟ پرماتما کو محدودیت کا جوہر آپ بھی قرار نہیں دیتے تو محدودیت کس اور موجود بالذات کے سہارے قائم ہے؟ ہمارے فلسفے میں جو موجود

بالذات ہو۔ وہ بالذات واجب الوجود ہے۔ اس لئے یا تو آپ کو بھی ہماری طرح مادہ اور رُوح کو واجب الوجود ماننا ہوگا۔ یا محدودیت کے ہی وجود سے انکار کرنا ہوگا۔ جو آپ نہیں کرتے۔ محدودیت کے وجود کو تسلیم کرنے کے بعد آپ کا اعتراض ہے۔ کہ یہ حد کس نے لگائی؟ آپ کے عقیدے کے بموجب حد لگانے والا حد لگانے سے پیشتر موجود ہونا چاہئے۔ ہماری رائے میں اگر آپ کے استدلال کو درست مان جائے۔ تو سوال یہ بھی ہوگا۔ کہ حد کس نے لگائی؟ اگر حد لگانے والا موجود ہو۔ اور ایسا کوئی ہستی نہ ہو۔ جس پر حد لگائی جائے۔ تو تحدید کے لئے کوئی مرجع نہیں رہتا۔ تو کیا پرماتما نے اپنے اوپر حد لگائی؟

حق یہ ہے کہ محدودیت بھی ازلی ہے۔ اور اس کا جوہر محدود بھی۔ ورنہ اگر کوئی محدود نہ ہو۔ تو غیر محدود کا جو اصطلاح اضافی ہے۔ تصور ہونا ہی ناممکن ہے۔ غیر محدود ایک منفی اصطلاح ہے۔ اگر حد کا تصور نہ ہو۔ تو حد کے عدم کا تصور ہی کیوں کر قائم ہو؟ حد روح اور مادہ میں موجود تھی۔ اس کے برخلاف غیر محدودیت کا جوہر پرماتما تھا۔ جب محدودیت پرماتما کا عرض ہی نہیں۔ تو اس کو پرماتما خلق کیونکر کرتا ہے؟ کیا پرماتما موجد نقائص ہے؟ کسی طرح سے بھی سوچو۔ محدودیت کی وجہ سے آتما اور پرکرتی کو حادث قرار دینا پرماتما سے بے ادبی ہے۔ اور محدودیت کے وجود سے بھی انصاف نہیں۔ دیکھئے:-

(۱)

مولوی صاحب۔ آتما اور پرکرتی محدود ہیں۔ یا غیر محدود؟

آریہ۔ محدود بالقوۓ:-

مولوی صاحب - اِن پر حد کس نے لگائی ؟

آریہ - محدودیت ازلی ہے - اس پر لگائی کا سوال نہیں ہونا چاہیئے - چلیئے آپ ہی فرمائیے - کس نے لگائی ؟

مولوی صاحب - اللہ تعالیٰ نے ۔

آریہ - کس پر لگائی ؟

مولوی صاحب - آتما اور پرکرتی پر -

آریہ - کیا پہلے غیر محدود تھے ؟

مولوی صاحب - وہ تھے ہی نہیں - غیر محدود کیسے ہوتے ؟

آریہ - تھے ہی نہیں - تو حد کس پر لگائی ؟ غیر موجودوں پر بھی حد لگایا کرتے ہیں ؟ (ہنس کر) اپنے آپ پر لگائی ہوگی ۔

مولوی صاحب - تو موجود تھے ۔

آریہ - موجود تھے - تو اپنی صفات کے ساتھ موجود تھے - اُن میں سے ایک صفت ہے محدودیت ۔

(۲)

آریہ - عالم میں محدودیت ہے - اور وہ عرض ہے -

مولوی صاحب - ہاں! ہے اور وہ عرض ہے -

آریہ - کس جوہر کا عرض ہے ؟

مولوی صاحب - روح اور مادہ کا - لیکن روح اور مادہ حادث ہیں ۔

آریہ - انہیں کس نے پیدا کیا ؟

مولوی صاحب - اللہ تعالیٰ نے ۔

آریہ - اللہ تعالیٰ نے انکی محدودیت کو بھی پیدا کیا ؟

مولوی صاحب۔ ہاں۔
آریہ۔ محدودیت نقص ہے؟
مولوی صاحب۔ ہاں
آریہ۔ اللہ تعالیٰ نقص کا پیدا کرنے والا ہے؟
مولوی صاحب۔ یہ کیا سوال ہے؟
آریہ۔ سوال تو آگے ہوگا۔ گناہ کس نے پیدا کیا۔ اور کس سے پیدا کیا؟
مولوی صاحب۔ گناہ نیستی سے پیدا کیا۔ نیستی سے ہی نقص پیدا ہوتا ہے ؛
آریہ۔ اور جو فضائل حضرت انسان میں ہیں۔ وہ؟
مولوی صاحب۔ وہ الٰہی صفات ہیں۔
آریہ۔ یعنی انسان کچھ نیستی سے پیدا ہوا کچھ پرماتما سے؟
مولوی صاحب۔ ٹیڑھی کھیر ہے ؛

مندرجہ بالا استدلال کے بعد آپ نے "الاصول الصحیح" قائم کیا ہے اور ستیارتھ پرکاش کے حوالہ سے روح یا آتما کی محدود قوتوں کا ذکر کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ کیا وہ (آتما کی قوت کشش) چاند کو زمین پر اتار سکتی ہے؟ ..... کیا وہ (قوت حرکت) آکاش کو طے کر سکتی ہے؟ صفحہ (۴۶) کس صفائی سے حضرت محمد کے معجزہ شق القمر اور عروج شب معراج سے انکار فرمایا ہے۔ پرماتما حق نصیب کرے ؛

واقعی آتما کی سب صفات محدود ہیں۔ اس پر فرماتے ہیں۔ "قیاس یہی چاہتا ہے۔ کہ اس کا زمانہ بھی محدود ہو"۔ صفحہ (۴۷) کیوں؟ کیا زمانہ بھی اس کی صفت ہے؟ اس کی صفت ہے ہمارے عقیدہ میں ازلیت۔ اور

آپ کے ہمارے مشترکہ عقیدے ہیں ابدیت۔ قیاس فرمالیجئے۔ کہ یہ دونوں صفات بھی محدود ہیں۔ ذرا آپ کی فلسفہ دانی کی نہ بھی تو پائیں۔ ازلیت کو محدود قرار دینے سے پہلے ابدیت پر حد بندی فرمانا۔ ازلیت تو مطلق ہی ہوتی ہے۔ آپ ابدیت پر محدود ہونے کا قیاس فرمالیجئے۔ کیا خوب "اربعہ متناسبہ" ہے۔ کیا یہی ہے اہل قرآن کا علم حساب؟

حضرت! اگر صفت قرار دینی ہی ہے تو روح کی صفات میں زمانے کو نہیں زمانیت کو شامل فرمالیجئے۔ اسے مطلق نہ قرار دینے کے معنی یہ ہیں۔ کہ کبھی روح ہر زمانے کی قید ہوگی۔ کبھی نہیں۔ دوسرے لفظوں میں کسی لحاظ سے یا کسی صورت ہیں۔ جو آپ کے ذہن میں ہو۔ وہ زمانہ کی قید سے آزاد یعنی ازلی اور ابدی ہو جائے گا۔ ذرا لگائیے "اربعہ متناسبہ"!

بھائی! ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ کہ روح اور مادہ کے ازلی ہو جانے سے اُن کی صفات غیر محدود کیوں کر ہو جاتی ہیں؟ جبکہ دوسری طرف ابدیت کا اقرار جناب بھی فرماتے ہیں۔ کیا ابدیت غیر محدود نہیں؟ فرمایا ہے۔ "بہشتی ابدی زندگی پائیں گے۔ مگر یہ اُن کا ذاتی وصف نہیں ...... خدا جب چاہے۔ بہشتیوں کو فنا کر سکتا ہے۔ مگر کریگا نہیں بلکہ بالارادہ وہ بہشت کو قائم و دائم رکھے گا۔ پس ہم نے روحوں کو ابدی نہ مانا۔ بلکہ اللہ کو قیوم مانا۔ اور ہمارے ہمیشہ رہنے سے ہماری کوئی خوبی ظاہر نہ ہوئی۔ بلکہ اللہ ہی کی خوبیوں کا اظہار رہا"۔ (صفحہ ۵۱)

کوئی فلسفی اس عبارت کو پڑھے۔ تو اسے اجتماع ضدین کی معجون قرار دے۔ ایک طرف کہتے ہیں بہشتی ابدی زندگی پائیں گے پھر کہتے ہیں۔ ہم نے روحوں کو ابدی نہ مانا۔ پہلے ارشاد کیا ہے۔ خدا

جب چاہے بہشتیوں کو فنا کر سکتا ہے۔ پھر حکم صادر کیا ہے۔
بالارادہ وہ بہشت کو قائم و دائم رکھے گا۔

آپ رُوحوں کو ابدی نہ مانئے۔ جب وہ ابدی زندگی پائیں گے۔
تو آپ کے نہ ماننے کے باوجود ابدی ہو ہی جائیں گے۔ جس صفت کے
ابزال کا امکان ہی نہیں۔ وہ صفت ذاتی ہوتی ہے۔ پرماتما کو جب
بالارادہ اغ بہشت کو قائم و دائم رکھنا ہے۔ تو پھر جب چاہے فنا کر
سکنا کیسا؟ کیا اس ارادہ میں تنزلزل کا امکان ہے؟ ہمارا عقیدہ تو
اِس کے برعکس یہ ہے۔ کہ پرماتما کا ہر ارادہ راسخ ہے۔ اُس میں تغیّر کی
گنجائش نہیں۔ اس میں جب چاہے۔ اپنے ارادے کے برعکس کر دے
کا امکان لانا بھی پرماتما پر متلون مزاجی کا نقص عائد کرنا ہے۔ وہ کبھی
فنا کرنا چاہے گا ہی نہیں۔

پرماتما کی خوبی کا اظہار کرنے کی خاطر ہی سہی۔ آپ نے اقرار تو کیا۔
کہ وہ قیوم ہے۔ وہ قیوم تو ہے۔ اگر ہم ابدی نہ ہوں۔ تو لیجئے۔ اسی خوبی
کا واسطہ۔ یہ بھی تسلیم کیجئے۔ کہ وہ زمانہ ماضی میں بھی اسی طرح قیوم تھا۔
جیسے مستقبل میں ہوگا۔ تھا تو پھر کس کو قائم رکھتا تھا؟ وہ ازلی قیوم۔ ہم ازلی
قائم۔ دونوں کی خوبی کی صورت نکل آئی۔ جناب مولانا! اللہ میاں کی خوبی
اسی میں ہے۔ کہ اُس کے بندوں میں بھی خوبی ہو۔ بندے بے خوبی کے
رہے۔ تو اللہ میاں کی خوبی اپنے لئے ہی رہ جائے گی۔ آپ نے کیا پسندیدہ
عبارت تحریر فرمائی۔ کہ اللہ قیوم ہے۔ سوال ہوتا ہے۔ کب سے؟ اور
کب تک؟ آخری حصّے کا جواب آپ نے فرمایا۔ ابد تک۔ اُس کی صورت؟
آپ نے بندوں کو ابدی قرار دے دیا۔ اسی طرح پہلے حصّے کا جواب بھی

ارشاد فرمایئے۔ ازل سے۔ اور اُس کی صورت کا بندوں کی ازلیت سے اشتقاق فرمایئے یا اقرار کیجئے۔ کہ کسی زمانہ میں اللہ میں یہ صفت نہ تھی۔ نئی پیدا ہوئی۔ اس صفت کی پیدائش سے پہلے کے بندے گھاٹے میں رہے۔ بعد کے بندوں کو تو موج ہے ہی ؛

حق یہ ہے۔ کہ ابدیت کو ازلیت لازم ہے۔ آج قائل نہیں ہو۔ کل ہو جاؤ گے ؛

مولوی صاحب۔ رُوح اور مادہ کی قوتیں محدود ہیں۔ اس لئے اُن کا زمانہ بھی محدود ہونا چاہئے ؛

آریہ۔ کیا ان کی ہر صفت محدود ہے ؟

مولوی صاحب۔ ہاں۔

آریہ۔ ابدیت ؟

مولوی صاحب۔ وہ محدود نہیں۔ لیکن اس میں اُنکی خوبی نہیں۔ اللہ کی خُوبی ہے ؛

آریہ۔ تو اُن کی غیر محدود ازلیت سے بھی اللہ ہی کی خوبی ہو گی۔

مولوی صاحب۔ وہ کیسے ؟

آریہ۔ اللہ ازل سے قیوم ہے۔ اور ابد تک قیوم ہو گا ؟

مولوی صاحب۔ ہاں !

آریہ۔ تو جن کو ابد تک قائم رکھے گا۔ اُنہیں ازل سے ہی قائم رکھتا آئے۔ تو کوئی ہرج ہے ؟

مولوی صاحب۔ ازل سے قیوم ہے۔ مگر انواع کا ؛

آریہ۔ تو ابد تک بھی انواع کا قیوم ہو جاتے۔ یعنی افراد سب فانی ٹھیریں

مولوی صاحب۔ نہیں۔ ابد تک تو افراد کا بھی قیوم ہوگا ۔
آریہ۔ یہ کیا؟ ازل سے قیوم کے معنی انواع کا قیوم اور ابد تک قیوم کے معنی افراد کا قیوم۔ آخر قیوم تو ایک ہی ہے۔ ایک ہی معنی کیجئے ۔

مالک کیوں ہے؟

(چوتھی دلیل کا جواب)

روح و مادہ کے حدوث کی چوتھی دلیل کا استنباط خدا کے قہار یعنی مالک یا قابض ہونے سے کیا گیا ہے۔ فرمایا ہے۔ "اگر اس (خدا) کو روح و مادہ کا خالق نہ مانا جاوے۔ تو وہ مالک نہیں ہوسکتا ۔ ۔ ۔ ۔ وہ (روح) اس کی خانہ زاد نہیں۔ تو اس کی غلام کیوں ہے؟ اس (خدا) نے اسے مول نہیں لیا" (صفحہ ۵۲) ۔

یہ استدلال ہے تو جناب مولانا کا اپنا ہی۔ لیکن اگر اس کی اصل قرآن سے نہ پیش کریں۔ تو حدوث کا سہرا اسلام کے سر کیسے بندھے؟ قرآن میں آیا ہے :-

للّٰہ ملک السمٰوات والارض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یخلق ما یشاء وھو علیٰ کلّ شیءٍ قدیر۔

"یعنی آسمانوں اور زمین کا مالک پرماتما کا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس نے نہیں پیدا کیا۔ اور وہ سب چیزوں پر قادر ہے" ۔

یہاں صریحاً پرماتما کی تین صفتوں کا ذکر ہے۔ ایک مالکیت۔ دوسری خالقیت۔ تیسری قدرت۔ اور ان کا باہمی تعلق فقط معطوف الیہ

کا ہے۔ یعنی وہ مالک ہے۔ خالق ہے۔ اور قادر ہے۔ مگر حضرت یوں استدلال فرماتے ہیں کہ وہ مالک ہے۔ اس لئے کہ خالق ہے۔ اور وہ خالق کیسا ہے۔ کہ اپنی قدرت سے نیست سے ہست کرتا ہے۔ حق یہ ہے۔ کہ سارے قرآن میں نیست سے ہست کرنے کا کہیں صریح ذکر نہیں آیا۔ مذکورہ تینوں صفتوں کے قائل ہم بھی ہیں۔ لیکن یہاں خلقت کے معنی نیست سے ہست کرنا نہیں مانتے اور نہ یہاں مخلوق کو عدم سے وجود میں لانے کی قدرت کا بیان کرنے کی خاطر لفظ قدیر کا استعمال ہوا ہے۔ اس لئے ہم قرآن شریف کو ادب سے ایک طرف رکھ کر حضرت مولانا کے استدلال ہی کا جواب دیں گے :۔

حضرت نے مالکیت کی علت مول لینا ہی تحریر فرمائی ہے پرماتما روح کو مول کس سے لیتا۔ مول لینے کا پلہ ہلکا پا کر تحریر فرمایا ہے کہ وہ اس کی خانہ زاد ہو۔ خانہ زاد کے معنی ہیں۔ گھر میں پیدا ہوا۔ اگر زادن کا مطلب جسم قبول کرنا ہو۔ تو روح پرماتما کے گھر میں ہی تو جسم قبول کرتی ہے۔ اس لئے اس کی خانہ زاد ہوئی۔ خانہ زادی کا خیال مولینا کو اس لئے بھی گذرا کہ گذشتہ زمانے میں جب غلام رکھنے کا رواج تھا۔ خانہ زادوں پر آقاؤں کا تصرف ہوتا تھا۔ اب تو وہ رہا نہیں۔ لیکن چلو زمانہ ماضی کے دستور کو ہی پیش نظر رکھ لو۔ تب بھی آقا لوگ اپنے خانہ زادوں کے خالق نہ ہوتے تھے۔ خانہ زاد ہونا اور بات ہے۔ اور مخلوق ہونا اور۔ مخلوق تو خانہ زاد بھی پرماتما ہی کے تھے۔ لیکن اُن پر تصرف اُن کے آقا کا تھا۔ فرمائیے کس کا استحقاق ہے؟ آج غلامی کی رسم جاتی رہی ہے۔ تو بھی تصرف یا ملکیت تو آج بھی قائم ہے۔ اولاد پر والدین کا تصرف کم سے کم اس وقت تک تو رہتا ہی ہے

جب تک اولاد بالغ نہ ہو - یہ کس حق سے؟ اولاد بھی انسان ہیں۔ والدین بھی - ایک دوسرے کا خالق بھی نہیں۔ اُستاد کا اپنے شاگردوں پر دورانِ تعلیم میں تصرف ہوتا ہے - ہماری نظر میں تصرف کے معنی ہیں جائز استعمال - یہی تعلق پرماتما کا آتماؤں سے ہے - آتمائیں پرماتما کے نزدیک ہمیشہ نابالغ ہیں - اور نابالغ ہونے کی وجہ سے اُس کی مرضی کے تابع ہیں ؂

دُنیوی تعلقات میں حاکم و محکوم - بادشاہ و رعایا - معلّم و متعلّم - وغیرہ وغیرہ متصرف اور متصرف بہ موجود ہیں - یہ سب تصرف کی صورتیں ہیں - اور اس تصرف کی وجہ خالق و مخلوق ہونا نہیں - بلکہ ادراک و حکمت کی کمی بیشی ہے - تصرف کا حق اُس کا ہے - جو تصرف کی استعداد رکھتا ہے - مثلاً رُوح اور مادہ آپ کے نزدیک دونو مخلوق ہیں - لیکن رُوح مادے کا مالک ہے - اِنسان اور حیوان دونو مخلوق ہیں - لیکن اِنسان حیوانات کا مالک ہے - یعنی اُن کے استعمال کا حق رکھتا ہے انسانوں میں پھر بڑائی چھوٹائی کے لحاظ سے باہم تصرف ہے - اس کی علت یہ نہیں - کہ رُوح نے مادے کو - یا انسان نے حیوانات کو - اور ایک اِنسان نے دوسرے اِنسان کو نیست سے ہست کیا ہے - بلکہ تصرف کی واحد وجہ یہ ہے - کہ رُوح مُدرک ہے - مادہ غیر مُدرک - اِنسان حیوانات سے زیادہ صاحبِ ادراک ہے - ایک اِنسان کا ملکہ دانش و حکمت دوسرے اِنسان کے ملکہ سے برتر ہے ؂

آخر آپ بھی تو جن موجودوں کو مخلوق مانتے ہیں - اُن میں باہمی متصرف متصرف بہ ہونے کی کوئی علّت وضع فرمائیے - صفحہ ۱۳۹ پر

"المعروض الاول" کا عنوان جما کر اول تو غیر خدا کی مالکیت سے ہی انکار فرمایا ہے۔ پھر "المعروض الثانی" کے عنوان سے مالک کی تعریف کی ہے کہ

مالک اُس کو کہتے ہیں۔ جو کسی چیز کا پوری طرح قابض ہو۔ اور اُس پر اُس کا ایسا کامل تصرف ہو۔ کہ جو نہ چاہے ویسا ہی ہو جائے۔ اور اُسے اُس تصرف کا جائز استحقاق بھی ہو"

آگے مثال دی ہے۔ کہ

بستر مرگ پر پڑی ہوئی بیوی کو خاوند چاہتا ہے۔ کہ زندہ ہو لیکن نہیں ہوتی۔ "پنڈت لیکھرام کا قاتل روپوش ہو جاتا ہے۔ گورنمنٹ تگ و دو کرتی ہے۔ ...... مگر کیا گورنمنٹ کی مالکیت سے کوئی نتیجہ پیدا کیا؟" "اکلوتے بچے مرجاتے ہیں۔ مگر ماں باپ انھیں زندہ نہیں کر سکتے۔" وغیرہ ؛

گستاخی معاف! ذرا اللہ میاں سے ہی زندہ کرا دیتے۔ اور نہیں۔ حضرت غلام احمد قادیانی کی وفات کا فقط ڈھنگ ہی بدلوا دیتے۔ آخر ہیضہ مسیح موعود کی شان کے شایان موت نہ تھی ؛

پنڈت لیکھرام کے قتل کا ذکر کر کے حضرت قادیانی کو خوب مزا آیا ہوگا کیونکہ یہ مسیح موعود کے سنن کا ذکر خیر ہے۔ قاتل کی روپوشی بھی خوب رہی۔ آخر قادیانی بہادری ہی تو تھی۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے۔ کہ کیا اسلام کے خدا (یہ اصطلاح ہماری نہیں۔ بلکہ جناب مولینا کی ہے۔ جو جا بجا اُن کے رسالہ میں استعمال ہوئی ہے) پر لفظ مالک کی یہ تعریف پوری اُترتی ہے؟ کیا پرماتما نہیں چاہتا۔ کہ اُس کے بندے نیک ہوں؟ کیا پیغمبروں کی یکے بعد دیگرے بعثت اس کے اسی ارادہ کا نتیجہ نہیں؟ لیکن کیا وہ سب نیک ہوتے ہیں؟ کیا وہ

نہیں چاہتا۔ کہ شیطان اُن کو نہ درغلائے؟ مگر کیا وہ ورغلانے سے باز آتا ہے؟ خود قرآن شریف میں جابجا خُون کے آنسو بہائے گئے ہیں۔ کیا یہ سب (آپ کے خیال میں) خدا کی مجبوری کا کچا چِٹھا نہیں؟ مرتے کو زندہ اسی وقت نہ آپ نے کیا۔ نہ احمد میاں نے۔ نیک کرنا چاہا اور نہ کر سکا۔ شیطان کی تہذیب چاہی اور ہو نہ پائی۔ اور پھر انسانوں کو آپ نے ابدی بنا اور ہمیشہ کو کہہ دیا۔ کہ خدا چاہے۔ تو اُنہیں فنا کر سکتا ہے۔ مگر کریگا نہیں یہ چاہنا بھی کیا ہوا۔ تب تو خدا بھی مالک نہ ہوا۔ مالکیت کے جواز کا سوال ہی تب اُٹھے۔ جب پہلے مالکیت ثابت ہو۔ آپ کی کہی ہوئی مالکیّت کا وجود ہی غائب ہے۔ ناپید ہے۔ بحث کس پہ کریں؟ حضرت! مالکیت وہی ہے جس کی تعریف ہم اوپر کر چکے ہیں۔ یعنی جائز استعمال۔ پرماتما میں یہ حق بدرجہ کمال پہنچتا ہے۔ غیر خدا میں وہ جزوی ہے۔ مگر ہے ضرور۔ مثال کا اطلاق ہمیشہ جزواً کیا جاتا ہے۔ اگر ممثل اور ممثل بہ کلاً مطابق ہوں۔ تو وہ ایک ہو جائیں گے۔ وہ نہ رہینگے۔ سرکار کا رعایا پہ تصرف ہے کیونکہ وہ اُنہیں بداعمالی کی سزا دے سکتی ہے۔ اُن سے محصول لے سکتی ہے۔ ہاں اس میں وہ قاصر بھی رہتی ہے۔ جیسے پنڈت لیکھرام کے قاتل خیالِ الملک خیرہ کے چیلوں کی تلاش نہ کر سکی۔ مگر تصرف سے انکار کا مزہ تو جب تھا۔ کہ قاتل ظاہر ہوتا اور سرکار کا حکم نہ مانتا۔ قید نہ ہوتا اور سُولی پر نہ چڑھتا۔ والدین کا اپنے بچوں پر تصرف ہے۔ کیونکہ اُن کے احکام اولاد کے لئے قابلِ تعمیل ہوتے ہیں۔ رُوح پہ پرماتما کا تصرف اس میں ہے۔ کہ اس کی ہدایت کی پابندی تمام ارواح پر ہے۔ اور نافرمانی کی صورت میں وہ انہیں سزا دے سکتا ہے۔ بات وہی ہے۔ جو رشی دیانند نے لکھی ہے۔ لیکن آپ نے

اسے توڑ مروڑ کر بیسیوں صفحے اُس کے غلط معنی کرنے اور اس غلط کی تردید بیان کرنے میں صرف کر دیئے ہیں۔ رشی کہتے ہیں :-

"جب پرمیشور سب مخلوق کا بنانے والا۔ اور جیووں کو اعمال کا ثمرہ دینے والا سب کا ٹھیک ٹھیک محافظ۔ اور لامحدود طاقت والا ہے۔ تو محدود طاقت والا جیو۔ اور مادی اشیاء اس کے ماتحت کیوں نہ ہوں"؟

اس عبارت میں مالکیت کی توضیح کی ہے۔ مالکیت کی موزونیت بتائی ہے یا مالک کل کون ہونا چاہیئے؟ وہ جو اعمال کا ثمرہ دے سکے۔ ثمرہ کیوں کر دیگا؟ (۱) مخلوقات کے بنانے سے یعنی مادی اشیاء کو علت سے معلول کر دینے (۲) سب کی ٹھیک ٹھیک حفاظت کرنے سے۔ کہ کہیں معلول معلول بنتے ہی پھر علت کی صورت اختیار نہ کریں۔ اور رُوحوں اور مادی اشیاء کا باہمی مستقل اور مستعمل بہ کا رشتہ بنا رہے اور (۳) اپنی لامحدود طاقت سے جو ثمرہ دینے میں کام آتی ہے۔ محدود طاقت والے جیو اور مادی اشیاء اپنی محدودیت کی وجہ سے مجبور ہیں۔ کہ بالترتیب پرماتما کا دیا ثمرہ پائیں اور بنیں ؛

پرماتما کا غیر محدود علم اسی غیر محدود طاقت میں شامل ہے۔ سرکار (یعنی وہ سرکار جو سرکار کی تمام صفاتِ حسنہ رکھتی ہو) رعایا پر اس لئے جائز طور پر متصرف ہوگی۔ کہ وہ رعایا سے زیادہ دانا۔ اور اُس کے نیک و بد سے زیادہ واقف ہوگی۔ والدین اپنی اولاد پر اس لیے متصرف ہونگے۔ کہ وہ اس کے بُرے بھلے کو فقط جانتے ہی نہیں۔ بلکہ عملی صورت میں لانے کا ملکہ اور ارادہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح پرماتما کہ وہ علیم ہے۔ اور محافظ ہے۔ ارادۃً بھی۔ اور عملاً بھی ؛

جناب مولینا نے مالکیت کے بارہ میں ہمارے فلسفیانہ عقیدہ
کی تنقید کرتے ہوئے وید کے پرماتما کو کہیں ڈاکو بنایا ہے۔ کہیں محض بے
قدرت۔ اسلامی مخلوق سے بھی گیا گذرا۔ یہ جناب کی فلسفہ سے بے اعتنائی
پر دال ہے۔ ہم نے اوپر عرض کیا۔ کہ جناب کی تجویز کردہ مالکیت تو ایک
موہومہ امر ہے۔ جو پرماتما میں بھی موجود نہیں۔ اور ہماری مجوزہ مالکیت
ایک صفت ہے۔ جس میں پرماتما اور آتما کا اشتراک ہے۔ ہاں
اشتراک کلی نہیں۔ جزوی ہے ؏

دیکھئے۔ لوہا ایک دھات ہے۔ جسے آپ ہتھیار کی صورت دینا
چاہتے ہیں۔ ہتھیار بن سکتا ہے یا نہیں؟ آپ اسے گلا کر سیال بنا
دینا چاہتے ہیں۔ بنالیں گے یا نہیں؟ علیٰ ہذا القیاس جو شکل اسے آپ
دینا چاہتے ہیں۔ دے سکتے ہیں۔ آپ کا قبضہ پورا ہوا؟ آپ کا
تصرف کامل ہے یا نہیں؟ آپ اسے جو چاہتے ہیں۔ ہو جاتا ہے۔ تو آپ
اس کے مالک ہوئے۔ ہاں اسے آپ نابود نہیں کر سکتے۔ ذرا اللہ میاں
سے کہئے کر دے ؏

سبزی کو آپ کاٹ سکتے ہیں۔ اسے بھون اور تل سکتے ہیں۔ ہاں
پودے سے الگ کی ہوئی سبزی کو پھر ہرا نہیں کر سکتے۔ ذرا اللہ میاں
سے کہئے۔ کرے ؏

ایک بکرے کو پکڑ کر ذبح کر لینا اور بھون کر کباب بنا کر کھا لینا۔ آپ کے
نزدیک جائز ہے۔ اور آپ کر بھی سکتے ہیں۔ پرماتما کرے۔ وہ وقت آئے
جب جائز نہ رہے۔ اور آپ کر نہ سکیں۔ لیکن فی الحال آپ کا اس پر
تصرف ہے۔ ہاں بھونے ہوئے کو زندہ نہیں کر سکتے۔ تو کیا قرآن کا مذکرہ

اللہ میاں کر سکتا ہے؟ کبھی دیکھیں یہ شعبدہ!

لیجئے۔ اُوپر غیر خدا کی مالکیّت سے انکار تھا۔ یہاں مان بھی لیا۔ اور اُس کی علت بھی بتانے لگے۔ چنانچہ صفحہ ۱۴۳ پر لکھتے ہیں:-

"آریو! تم پُوچھا کرتے ہو۔ کہ مُسلمانو! جب تم گھوڑوں گدھوں وغیرہ کے خالق نہیں۔ تو اُن پر قابض کیوں ہو؟ اور کس استحقاق سے اُن میں تصرف کرتے ہو؟"

جناب والا! جب قابض ہو اور تصرف کرتے ہی ہو۔ تو پہلے غیر خدا کے تصرف پر اس قدر طوفان بدتمیزی کیوں اُٹھایا؟ اب فرمائیے آپ تصرف کیوں کرتے ہیں؟

اس کا جواب دیا ہے۔ کہ

"گو ہم خالق نہیں۔ مگر خالق کا پروانہ (قرآن کریم کا حکم) تو ہمارے پاس ہے" (صفحہ ۱۴۳)۔

ممکن ہے۔ جناب کی اسلامی عقیدت اس جواب کے آگے سر تسلیم خم کرے۔ لیکن فلسفے کو کون خاموش کرے گا؟ جس کی نظر میں اس پروانہ کی بطور پروانہ وقعت نہیں آپ کو تو فلسفے سے قرآن کی سچائی ثابت کرنی ہے۔ وہ متنازعہ فیہ ہے۔ آپ نے متنازعہ فیہ کو دلیل بنا لیا۔ فلسفہ دانی کا کمال ہے!

ایک گیدڑ کے ہاتھ کہیں سے ایک کاغذ کا ٹکڑا آ گیا۔ لگا اپنے گیدڑ بھائیوں کو دکھانے کہ یہ پروانہ ہے۔ جسے یہ پروانہ دکھایا جائے گا۔ وہ بہشت دیگا۔ اور سلام کریگا۔ ایک دن سامنے شیر آ گیا۔ وہاں جناب شغال علیہ البہشت والسّلام کو بھاگنا ہی پڑا۔ اور جب ہم جلسوں نے پوچھا۔ کہ میاں!

وہ پروانہ ؟ تو اُن کی تسلّی اس عارفانہ وعظ سے کی۔ کہ شیر آن پڑھ ہے ؛
حضرت! فلسفہ آن پڑھ شیر ہے۔ اُسے پھر بھی اعتراض ہے۔ وہ
پوچھتا ہے۔ کہ آخر اللہ میاں نے کس حکمت سے یہ پروانہ آپ کو دے دیا؟
مخلوق ہونے کی حیثیت سے انسان اور بکرا۔ گھوڑا اور گدھا۔ سونا اور چاندی
برابر ہیں۔ تو پھر ایک مخلوق بھوننے والا۔ دوسرا بھونا جانے والا۔ ایک
مخلوق سوار اور دوسرا سواری۔ ایک گدازندہ اور دوسرا گداختہ۔ کیوں
بنائے گئے؟ دوسرے لفظوں میں ایک مالک اور دوسرا مملوک کیوں ہوئے؟
فرمائیے اللہ میاں کی مرضی۔ اور معاً سنئے :-

یہ مرضی تو ترنگیوں کی ہوتی ہے۔ افیم کی ہنک میں کسی کو کچھ۔ کسی کو
کچھ بنادیں۔ اللہ میاں ترنگی نہیں ؛

اور حضرت! وہ پروانہ آپ کو تو سنایا گیا۔ کیا بکرے کو بھی سنایا گیا
یا نہیں؟ کہ تم پہ ایک بادشاہ بھیجا جاتا ہے۔ جو تمہیں کھا جائے گا۔ اور
پھر انسان کھانے ہی کھانے والا ہے۔ یا کھائے جانے والا بھی؟ کبھی
نہتے چیتے کے سامنے آجائیں تو پروانہ کی قیمت معلوم ہو جائے ؛

فلسفے کے مندرجہ بالا سوال کا جواب ایک ہی ہے۔ کہ پرماتما انسان
کو سب سے زیادہ صاحب فہم و ادراک جانتا ہے۔ اُسے مالک بنادیتا
ہے۔ اور تمام موجودات پر جائز استعمال کا حق دیتا ہے۔ انسانوں میں
بھی جو زیادہ فہیم۔ زیادہ عقیل ہوا۔ اُسے کم فہیم کم عقیل پر تصرف عطا
فرمایا۔ کیونکہ اس کا اپنا تصرف اُس کے کامل فہم۔ کامل ادراک کی وجہ سے
ہے۔ اس کے برخلاف اگر مالکیت کا منبع خالقیت ہوتی۔ تو دنیاوی مالکوں کو
بھی خالق بنایا جاتا۔ ان مالکوں کا ناقص ملک ناقص ادراک کی وجہ سے

ہے - اور پرماتما کا کامل ملک کامل اِدراک کی وجہ سے ہے ؎

(۴)

چوتھی دلیل کی توضیح کے دَوران میں مولانا ایک غیر متعلق بحث میں جا پڑے ہیں جو نوّے سے کم صفحات میں نہیں سمائی - صفحہ ۱۳۸ پر آپ نے اپنے اعتراضات کا خلاصہ درج کیا ہے - تفصیل غاشت درجہ غیر فلسفیانہ ہے - ہم اس پر مفصّل غور کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے - بلکہ صرف خلاصہ کا ذیل میں اندراج کر کے بالترتیب السوال اس کی منطقیانہ معقولیّت پر مختصر تبصرہ کریں گے ؎

مولانا لکھتے ہیں :-

"(الف) اگر خدا اس پر قبضہ کر کے تصرف میں لاتا - تو کیا رُوح فنا ہو جاتی ؟"

جناب والا! قبضہ کیا نہیں گیا - بلکہ ازلی ہے - رُوح کو غیر فانی آپ بھی مانتے ہیں - ہم بھی - یہی سوال آپ اپنے آپ سے کر لیجئے - فرق آپ کا اور ہمارا صرف اتنا ہے - کہ آپ خدا کو رُوح کا خالق بھی مانتے ہیں - لیجئے - آپ جواب دیجئے - اگر رُوح کو خلق کر کے خدا اُس پر قبضہ نہ کرتا - بلکہ اُسے غیر مقبوض رہنے دیتا - تو کیا رُوح فنا ہو جاتی ؟

"(ب) کیا اُس کی کوئی صفت فنا ہو جاتی ؟"

اِس کا جواب وہی ہے - جو اعتراض (الف) کے ماتحت عرض کیا - رُوح مخلوق ہو یا غیر مخلوق - خدا کی مالکیّت غیر مالکیّت کا اس کے بقا یا فنا پر کوئی اثر نہیں - اور پھر تصرف کرنے نہ کرنے کا سوال ہم پر اُٹھتا نہیں - کیونکہ ہم پرماتما اور آتما دونوں کو ازلی مانتے ہیں - اور ان

کا باہمی تعلق منصرف ومنصرف بہ کا بھی ازلی تسلیم کرتے ہیں۔ آپ کے ہاں حادث خلقت کا مسئلہ ہے۔ قبضہ بہرحال خلق کرنے کے بعد ہی ہوگا۔ سوال آپ پر عائد ہوتا ہے۔ کہ اگر خدا قبضہ نہ کرتا۔ تو روح کی کونسی صفت فنا ہو جاتی ؟

(جہ) کیا وہ دُکھوں میں مبتلا ہو جاتی ؟ (یہاں ذرا اِس امر پر بھی غور کرنا۔ کہ قدیم سے مجرد شئے کبھی حالتِ تجرد سے تنگ آکر جسم کی قید میں آنا بھی چاہتی ہے ؟)

یہاں آپ کا اشارہ ہمارے اُس مسلمہ کی طرف ہے۔ کہ ہم روح کو مجرّد مانتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ مرکّب نہیں ہوتی۔ آپ رُوح کی ماہیت سے واقف نہیں۔ جیسے تمہید میں ظاہر کیا جا چکا ہے۔ لیکن حقیقت آخر حقیقت ہے۔ جب آپ نے رُوح کی ہستی کو تسلیم کر لیا۔ تو اس کے اوصاف بھی وہی ماننے ہونگے۔ جو رُوح اور مادہ کے اوصاف سے ماہر فلاسفر بیان کرتے ہیں۔ آپ کے رسالہ کے صفحہ ۱۴۵ پر رُوح کے مُتعلق لکھا ہے کہ "وہ خود مجرد اور مفرد ہے۔ کہ اجزاء سے مُرکب نہیں ہوتی" لیجیے اگر آپ کے مذہب میں بھی رُوح مجرّد ہے۔ اور اُس کا جسم سے علاقہ ہونا اُس کے ذاتی تجرّد کا مانع ہے۔ تو یہ اعتراض پہلے اپنے اوپر کیجیے۔ کہ قدیم سے نہ سہی۔ روز خلقت سے مجرد شئے کبھی حالتِ تجرد سے تنگ آکر جسم کی قید میں آنا بھی چاہتی ہے ؟ اصل میں تجرد کی نفی ترکیب تو ہے جسم کے علاقہ نہیں۔ رُوح مرکب نہ پہلے تھی نہ اب ہے۔ وہ آج بھی مجرّد ہے آگے بھی رہے گی۔ ہاں مُکتی کی حالت میں اس کا جسم سے تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔ لیکن اس وقت وہ تعلق ہے۔ قدیم حالت نہ یہ ہے۔ نہ وہ کیونکہ ہر مکتی

سے پہلے جسم سے علاقہ اور ہر علاقہ با لجسم سے پہلے مکتی کی کیفیت رہی ہے۔ مکتی اور جسم سے علاقہ اِتنے ہی قدیم ہیں۔ جتنا پرماتما کا تصرف۔ ہاں اس تصرف میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ اور مکتی اور جسم سے علاقہ ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ کیونکہ آتما کے اعمال کا پھل ہیں۔ جس کی تخم ریزی میں پرماتما کا تصرف علّت فاعلی ہے ؞

(د) کیا وہ پاکیزگی سے نکل کر ناپاکی کے سمندر میں داخل ہو جاتی ؟

نا معلوم ناپاکی کے سمندر سے آپ کی کیا مراد ہے ؟ اگر دوزخ سے غرض ہے تو وہ تو واقعی اللہ میاں کے بیجا تصرف کا نتیجہ ہی ہے۔ کہ اُس نے اول رُوح کو خلق کیا۔ اور ویسا ہی خلق کیا۔ جیسا کہ وہ چاہتا تھا۔ یعنی بدکار۔ اگر بدکار نہ بناتا۔ تو اس کی کس صفت کی نفی ہوتی۔ شائد قہاری کی۔ تو آپ آپ کو قہار ثابت کرنے کو رُوح کو بدکاری کا ملکہ دیا۔ جب رُوح نے اُس ملکہ سے کام لیا۔ یعنی خالق کی خلقت کی علّت غائی کو پورا کیا۔ تو اُسے دوزخ میں ڈال دیا۔ اول تو خدا رُوح کو خلق نہ کرتا۔ تو ہرج کیا تھا ؟ اپنی خالقیّت کا نشانہ کسی اور کو کر لیتا۔ خلق کیا ہی تھا۔ تو بدکاری کا ملکہ نہ دیتا۔ دیا تھا۔ تو سزا کی قید نہ لگاتا۔ کسی نے حق کہا ہے ؎

درمیان قعر دریا تختہ بندم کردہ بازمیگوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

برخلاف دیگر قرآنیوں کے احمدیوں کی دوزخ فانی سہی۔ مگر آخر اِس فانی دوزخ میں گرنے کی بھی کسے خواہش ہے ؟ کس نے درخواست کی تھی۔ کہ مجھے نیست سے ہست کرو۔ اور ہست بھی ایسا۔ کہ بدی کا ملکہ دو اور جو اس ملکہ کا ہیں جائز استعمال کردں۔ یعنی اُسے کام میں لاؤں۔ جو اُس کے مخلوق ہونے کا منشا ہے۔ تو دوزخ بھی ساتھ ہی بنا دو۔ کہاں کا انصاف

ہے؟ اول تو جرم کا ارتکاب نعوذ باللہ خالق کے سر ہے۔ جو یہ نہ بھی قبول ہو تو اعانت ہی سہی۔ اس کی بھی تو سزا ہونی چاہیئے۔ مگر کیا؟ ؎

وہی قاتل وہی مخبر ہے وہی منصف بھی اقربا میرے کریں خون کا دعویٰ کس پر

یا کیا (ہ) تصرف میں آکر دُکھوں سے چھوٹ گئی؟ اور روئے[1] زمین پر کتے۔ سؤر۔ بلے[1]۔ بندر وغیرہ نہیں رہے؟

اِس کا جواب بھی اُوپر عرض ہو چکا۔ آپ ہی فرمائیے۔ دوزخ کا امکان ابھی باقی ہے۔ یا ختم ہؤا؟ آپ تو کثرت اور وحدت یعنی احیا اور امانت کے بالترتیب ادوار کے قائل ہیں۔ یعنی کبھی خدا خلقت کی صفت کے زیر اثر دُنیا بنانے لگ پڑتا ہے۔ اور پھر کبھی اماتت کی صفت کے زیر اثر فنا کرنے پر کمر کس لیتا ہے۔ آج سے پہلے کبھی فنا ہوئی یا نہیں؟ ہو چکی ہے۔ تو اس سے پیشتر کی بدکار ارواح دوزخ میں گئیں یا نہیں؟ نہیں گئیں۔ تو بے انصافی اور دوزخ کا اذکار ہی بے سُود اور گئی ہیں۔ تو گذشتہ زمانہ کا دوزخ مٹ چکا۔ آگے نیا نیا تیار ہوگا۔ اور جب ابد تک یہ سلسلہ چلنا ہے تو دوزخ بھی نوعاً ابدی ہو گئے۔ ناپاکی کا سمندر بے پایاں ہے۔ اور اُس کا موجد ہونے سے نعوذ باللہ خدا ناپاکی کا موجد ہے۔ اِس ناپاکی کا مادہ جسے آپ قرار دیں۔ آخر ازلی ذات تو آپ کی نظر میں ایک ہی ہے۔

یا کیا (و) جنم مرن کے چکروں میں داخل ہوکر وہ پوتر ہوگئی۔ اور دُنیا کے پردے سے جھوٹ فریب اور دغا کفر شرک مٹ گیا۔

حضرت! مٹنے کی پیچھے سوچنا۔ پہلے اس پر تو غور کیجیے۔ کہ اِن قبائح کا منبع کون ہے؟ آخر یہ تو سب افعال یا صفات ہونے کی وجہ سے عرض ہوئے۔ اِن کا جوہر کون ہے؟ یاد رہے۔ جوہر وہ ہے۔ جو قائم بالذات

فٹ نوٹ۔ [1] بلے بندر وغیرہ کا اشارہ شاید آیہ فقلنا لہم کونوا قردۃ خاسئین (ہم نے کہا ہو جائیں بندر) کی طرف ہے۔ یہ آیت ایک ہی دور کثرت کے لیے تھی۔ یا اس کا اطلاق ہر دور پر ہے؟ مذکورالذکر صورت میں سوال کے مخاطب آپ نہیں۔

ہو۔ اور قائم بالذات آپ کی نظر میں صرف اللہ میاں ہے۔ اگر اللہ میاں نے اُن کی خلقت ہی کی ہو۔ تو اُن کا جوہر ہونے کی نسبت بھی بدتر صورت ہوئی۔ کہ اس نے جھوٹ فریب دغا۔ کفر۔ شرک وغیرہ شنیعات کا ارتکاب ہی نہیں کیا۔ بلکہ اُنہیں گھڑ گھڑ کے اپنے مخلوق رُوحوں کو ودیعت کیا۔ یا کم سے کم یہ ملکہ ہی عطا فرما دیا۔ کہ وہ ان قبیحات کا ارتکاب کر سکیں۔ نہ کریں۔ تو ملکہ اکارت جائے۔ یعنی خدا کی دین کو عدم استعمال سے ناکارہ ثابت کریں۔ اور اگر اس ملکہ سے کام لے ہی لیں۔ تو دوزخ سر پر سوار۔

رہا ان برائیوں کا باقی رہنا۔ آپ ہی فرمائیے۔ جب خدا کو ہمیشہ خلقت کرتے رہنا ہے۔ تو کیا اس بات کا اقرار اللہ میاں نے کسی صحیفہ میں ہی سہی۔ فرما دیا ہے۔ کہ آئندہ مخلوق برائیوں سے پاک ہو گئی۔ صفت خالقیت آپ کے اپنے مسلمات میں ابدی ہے۔ اِس کا اظہار بھی ابد تک ہونا ہے تو فرمائیے۔ اس خلق میں برائی کی آفرینش ہو گی یا نہیں؟ نہیں ہو گی۔ تو خدا کی اب تک کی عادت کہ قبیحات کر۔ اور نہیں تو توفیق ارتکاب کی صورت میں جہنم دیتا رہا۔ کیا زائل ہو جائیگی؟

یا کیا۔ (خ) اِس تصرف کا نتیجہ کوئی تسلی بخش نکلا۔ یعنی روح کو ہمیشہ کی مُکتی مل گئی؟ اور اب اُسے پاک ہونے کے بعد گناہ کا ڈر دُکھوں سے چھوٹنے کے بعد دُکھوں کا کھٹکا نہیں رہا؟

اِس طویل بحث میں جو جُملہ معترضہ کی صورت میں آپ کی دلیل چہارم کے درمیان میں واقع ہوئی ہے۔ آپ نے مُکتی کے محدود و غیر محدود ہونے پر غور فرمایا ہے۔ آپ مُکتی کو اعمال کا اثر نہیں۔ بلکہ خدا کے کرم کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ اور چونکہ کرم بے انتہا ہے۔ اِس لئے اس کے نتیجہ نجات کو یا جیسے

آپ بہشت کہتے ہیں۔ اُسے بھی بے انتہا مانتے ہیں۔ لیجئے آپ کا عقیدہ آپ
ہی کے دیگر عقیدے سے کٹتا ہے۔ آپ خدا کی احیا (پیدا کرنے) اور اماتت
(فنا کرنے) کی صفات کو ازلی تسلیم فرماتے ہیں؟ ہاں آپ کا اعتقاد ہے کہ
کبھی خدا کو کثرت کا دور پسند ہوتا ہے۔ تو وہ اپنے سوا دیگر مخلوقات کو وجود
عطا فرماتا ہے؟ ہاں اور کبھی اُسے وحدت کا شوق ہوتا ہے۔ تو اپنے سوا دیگر
موجودات کو غیر موجود کر دیتا ہے؟ ہاں آخر یہ دور سے پہلے بھی تو آچکے ہی
ہونگے۔ کیونکہ یہ ازلی ہیں؟ ہاں آچکے ہیں۔ تو جب وحدت کا دور ہوا تھا
اُس میں بہشت دوزخ سبھی منہدم کر دیئے ہونگے؟ ہاں ایسا نہ کرتا۔ تو
وحدت میں خلل آتا۔ اور اگر منہدم کر ہی دیئے۔ تو بہشت دائمی نہ رہا۔ اس
کی وہی کیفیت ہوئی۔ جو ہماری مُکتی کی۔ تب خدا کے لاانتہا کرم کو کیا
کہئے گا؟ اور اگر آپ کا اعتقاد یہ ہو۔ کہ وحدت کے دور سے پیشتر بہشت و
دوزخ وضع ہی نہ ہوئے تھے۔ تو اس وحدت سے پیشتر آنے والے کثرت کے
دور کے اشخاص کو سزا جزا کیسے دی گئی؟ آخر اس وحدت کے دور میں تو
وہ فنا ہو گئے ہونگے۔ اس کے بعد اُن کا احیاء ناممکن۔ جن کا احیا ہوگا۔
وہ تازہ ہونگے۔ اگر انہیں کا احیا نئے کثرت کے دور میں ہو۔ جن کی اماتت
وحدت کے دور میں عمل میں آئی۔ تب اماتت حقیقی نہ ہوئی۔ آپ کسی طرح غور فرمائیں
آپ کی جنت اُتنی ہی ناپائدار ہے۔ جتنی ہماری مُکتی۔ بلکہ اس سے بھی
زیادہ۔ کیونکہ خدا کے کثرت اور وحدت کے شوق کا کوئی ٹھکانہ نہیں
وہ ٹھہرا قادر مطلق۔ ابھی وحدت کردے۔ جنت ندارد +

۲- قادیانی بہشت پر ایک نظر

اسلامی بہشت کا جو نقشہ عوام کے پیش نظر رہتا ہے - اُسے سر سید احمد اپنی تفسیر بلکہ نہائت کریہہ مقام سے تشبیہ دیتے ہیں - وہ نقشہ مشہور عوام ہے اِس پر زیادہ تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں *

احمدی حضرات نے بہشت کی وہ صورت مسخ کر دی - اُس کی حور و غلمان - شراب و شہد وغیرہ وغیرہ سب نعمتوں کو رُوحانی لذّات ظاہر کیا - چنانچہ خواجہ کمال الدین صاحب "زندہ مذاہب کی کانفرنس" منعقدہ لندن ماہ - اکتوبر ۱۹۲۴ء میں اسلام کی تعریف فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں :-

"کیا روحانی بہشت کا خیال اس سے بہتر اظہار پا سکتا ہے ؟ واقعی قرآن میں باغوں درختوں - شیر شہد میوہ جات اور متعدد دیگر اشیاء کا ذکر ہے - مگر وہ الفاظ استعارہ ہیں"

مگر یہ تعبیر احمدی جماعت کے قادیانی فرقہ کو پسند نہیں - جب ایک بار جسمانی لذّات کا چسکہ پڑ گیا - تو اُسے بالکل نظر انداز کرنا بھی تو مشکل ہے

ع چھٹتی نہیں ہے منہ سے یہ کافر لگی ہوئی

جناب محمد اسحٰق آریوں کی مکتی کو مجہول الکیفیت قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں - کہ جب دُنیا میں کوئی لذّت جسم کی وساطت کے بغیر حاصل نہیں ہوتی تو عقبےٰ میں بھی کیونکر میسر ہوگی ؟ معلوم یہ ہوتا ہے - کہ جناب تو کیا جناب کے پیشواؤں نے بھی مراقبہ کی کیفیت کا کبھی حظ نہیں اُٹھایا - ورنہ یہیں زبان روک دیتے - کہ میاں ! یہ کیا کہتے ہو ؟ خیر یہ تو کچھ دُور کی بات ہے - اور

متواتر ریاضتوں سے حاصل ہوتی ہے۔ کبھی لمحہ بھر کے لئے بھی پرماتما کے دھیان میں منہمک ہوتے ہوں۔ آخر مذہبی اشتیاق اور مذاق کے مسلمان ہیں۔ عبادت کا سرور تو کبھی بھی حاصل ہوتا ہی ہوگا۔ کیا اس کا احساس جسم اور حواس کے ذریعہ ہوتا ہے؟ کیا اس حظ کے مقابلے میں جسمانی لذات کی کوئی حقیقت بھی ہے؟ آریوں کی مکتی میں فقط رُوحانی سرور ہوتا ہے۔ جس کا پیش خیمہ پرماتما میں یکسُو ہونے کی حالت میں یہاں ہی آپ کے اور ہمارے تجربہ میں آتا ہے۔ اور سمادھی کی اعلیٰ ترین حالت میں تھوڑے عرصہ کے لئے عین وہی کیفیت ظہور پذیر ہوجاتی ہے۔ مگر جناب کے پیش نظر دو، ان عبادت میں بھی کیا ہوتا ہوگا۔ فرمایا ہے :-

"بہشت میں خالص شیریں شہد کی نہریں ہونگی۔ ...... ہر قسم کے پاک و طیب پرندوں کا لذیذ گوشت بھی وہاں ملے گا" (صفحہ ۱۰۹)

اس گوشت کے لئے نئے پرندے پیدا کئے جائیں گے۔ یا موجودہ عالم مخلوقات سے وہاں منتقل ہونگے؟ یعنی کیا انسانوں کے علاوہ پرندے بھی بہشت میں جانے کے حقدار ہیں؟ اور کیا انہیں ذبح بھی کیا جائیگا؟ اس فرض پر کون خدارسیدہ عارف تعینات ہوگا؟ خیر آپ کا بہشت سلامت! وہاں قتل و غارت تو رہے گی ہی نہ۔ آپ کی بلا سے۔ آپ کو گوشت چاہیئے ۔

پھر فرمایا ہے :-

"موتی کی طرح خوبصورت بچوں کا ساقی بن کر پاکیزہ شراب کے پیالے پھر ان پیالوں پر بہشتیوں کی آپس میں باوقار چھینا جھپٹی۔ پھر نو عمر خوبصورت گورے رنگ کی۔ کالی آنکھوں والی۔ ہمعمر کنواری شرمیلی

پاکیزہ بیویاں ...... ایک نہیں۔ دو نہیں۔ تین نہیں۔ بلکہ ستر ستر ہونگی۔ مگر رقابت کا نام نہ ہوگا۔ نزاکت ایسی کہ پنڈلی کا گودا نظر آئے گا" (صفحہ ۱۱۰)

یہ ستر ستر بیویاں تو ملیں مومنوں کو۔ مومنات کو؟ اُنہیں کس گودے کی زیارت ہوگی؟

ہم تو اسی عبارت سے قیاس کرتے ہیں۔ کہ کیوں فسادات کے دوران میں مسلمان ہمیشہ لوگوں کی بیویوں پر دست درازی کرتے ہیں؟ جہاں نماز کا۔ قرآن خوانی کا۔ غرض ہر مذہبی ریاضت کا مطمح نظر ہی پنڈلی کا گودا ہو۔ کالی آنکھیں ہوں۔ گورا رنگ ہو۔ وہ بھی ایک نہیں۔ ستر ستر۔ وہاں امن پسندی کا کاہے کو نام ونشان رہیگا؟ اور کسی کی آبرو کی کیونکر حفاظت ہوگی؟

جسمانی لذّات کا نتیجہ تو آخر فضلات کی پیدائش بھی ہے۔ حضرت گوشت جو تناول فرماویں گے۔ تو اُس سے فضلات بنیں گے یا نہیں؟ اس کے لئے بہشت میں مہتر وغیرہ بھجوانے کا حکم بھی دے دیا ہے یا نہیں؟ کیا وہ بھی بہشت کی لذّات میں شامل ہونگے؟ حضرت! جسمانی لذّات کو جسمانی کراہت بھی لازم ہے۔

آپ فرماتے ہیں:-

"اس دنیا میں بعض ذائقوں سے اُکتا کر دوسرے ذائقوں کی خواہش اور بعض مزوں سے سیر ہو کر بعض اور مزوں کی طلب کرتے ہیں۔ اور یہ امر یہاں کے جسمانی قویٰ کی کمزوری اور یہاں کی ناقص نعمتوں کے نقص کی وجہ سے ہے" (صفحہ ۱۱۴)

پھر فرمایا ہے :-

"نہ وہاں بیماری ہے۔ نہ ہمارے کھانوں میں مشغول رہنے سے ہمارے مال میں کمی۔ نہ فرائض سے غفلت" (صفحہ ۱۲۴)

"اس دُنیا کی شراب بالعموم تلخوش ہوتی ہے۔ مگر بہشت کی شراب نہائت لذیذ" (صفحہ ۱۲۷) ؛

"ستر ستر حُوریں ہونگی۔ مگر اس دُنیا کی طرح بُرا نتیجہ نہ ہوگا۔ کہ ایک مرد چونکہ زیادہ عورتیں سنبھال نہیں سکتا۔ بدیں وجہ بعض عورتیں دُوسرے مردوں کی طرف جُھک جاتی ہیں۔ مگر مردوں میں کمزوری اور نقائص نہ ہونگے ؛ (صفحہ ۱۲۹)

سوال یہ ہے۔ کہ ان حُوروں کو مرد کریں گے کیا؟ کیا وہی جو یہاں کرتے ہیں۔ یا کچھ اور؟ یہ مانا کہ مردوں میں کمزوری نہ ہوگی۔ کیونکہ بہشتی مردوں کی قوت آپ نے دُنیاوی مردوں سے کئی گنی مان رکھی ہے۔ تو کیا عورتیں بھی اسی تناسب سے قوی ہونگی یا کچھ کم؟ مومنات کو کیا ملا؟ قوی مرد۔ جو ایک ایک ستر کا خاوند ہو؟ چلو اس سے قطع نظر کہ آپ نے قوت زائل نہ ہونے دینے اور بال بچے بھی پیدا نہ ہونے دینے کے وہاں کیا وسائل گئے ہیں۔ کیونکہ یہاں ہی کثرت اولاد کے انسداد کے ذرائع مثل عزل وغیرہ مروج ہیں کیا وہاں اس فتوے کے لئے دروازہ بند تھوڑا ہوگا۔ ہمیں تو رہ رہ کر اعتراض یہ ہوتا ہے۔ کہ وہاں مشغلہ کیا ہوگا؟ ان حور و غلمان۔ شراب و کباب میں انسان کا وقت گذرے گا کیا کرتے؟ پھر آپ کہتے ہیں۔ کہ فرائض سے بھی غفلت نہ ہوگی۔ کیا وہاں حور و غلمان کی لذت کے ساتھ ساتھ نماز ہوگی؟ یا اسی لذت کو ہی نماز قرار دیا جاے گا۔ اِس کا جواب آپ نے پہلے ہی دے رکھا

ہے :-

"ہم بہشت میں صرف جسمانی لذائذ ہی نہیں مانتے۔ بلکہ اُن سے بڑھ کر رُوحانی لذّتوں کے قائل ہیں۔ (صفحہ ۱۳۴)

بہر حال حُور و غلمان کا مشغلہ رُوحانی لذات میں شامل نہیں۔ تو حضرت! اِن دو طرح کی لذّتوں میں کچھ سرور کی کمی بیشی کا فرق بھی ہے۔ یا نہیں ؟ اگر رُوحانی لذّت جسمانی لذّت سے زیادہ خوش آئند ہو۔ تو کیا آپ کو کوئی ہرج ہے۔ کہ جسمانی لذّت کی جگہ بھی رُوحانی لذّت بہشتیوں کے حصّے میں ہو۔ بہر حال جو وقت جسمانی لذّات کے احساس میں گذریگا۔ وہ روحانی مشاغل سے محرومیّت ہی کا وقت ہوگا ؛

ایک اور گذارش بھی یہاں یہ کرنی ہے۔ کہ اُن روحانی لذّات کا حصول جسم کے کس عضو سے ہوتا ہے ؟ اگر یہ لذّات بغیر وساطت جسم براہ راست رُوح کو میسّر ہو جاتی ہوں۔ تو کیا آپ اپنے اس قول پر نظر ثانی نہ فرمائینگے ؟

"آرین مُکتی ایک ایسی مجہول الکیفیت چیز ہے۔ کہ جس کا بیان سُنکر ذرا بھی اشتیاق پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس دُنیا میں ہم نے مجرّد عن الجسم رُوح کے احساسات کا کوئی نمونہ نہیں دیکھا" (صفحہ ۱۹)

نمونہ آپ کو یہاں کی عبادات میں بھی دکھا دیا۔ اور بہشت کی رُوحانی لذات کی صورت میں بھی۔ اگر ابھی قائل نہیں ہوتے۔ تو جسم کے اس عضو کا نام لیجئے۔ جس کے ذریعہ روحانی مسرّتوں کا احساس ہوتا ہے۔ فرق اب اتنا رہا کہ آریوں کی مُکتی فقط رُوحانی لذّت ہے۔ جو اعلیٰ ہے۔ اور آپ کے بہشت میں رُوحانی لذّت کے علاوہ حور و غلمان کا شغل بھی ہے۔ جو روحانی لذّت کے مقابلہ میں ناقص ہے ؛

اور کیا آپ سے بھی اس حور و غلمان کے شغل کا نمونہ مانگا جا سکتا ہے جس سے کمزوری عائد نہ ہو؟ اس شراب کا نمونہ طلب کیا جا سکتا ہے۔ جس سے بے خودی نہ ہو؟ ایسی خورد نوش کی مثال دریافت کی جا سکتی ہے جس کے بے حد کھائے پیئے جانے پر بھی نہ طبیعت کو سیری ہو۔ اور نہ ہی بیماری لاحق ہو؟ کیا اس بہشت کو معروف الکیفیت کہئے گا؟ آریوں کی مُکتی پر آپ نے آواز اُٹھائی۔ اور گنوا بیٹھے اپنے بہشت کو۔ آخر آپ ہی تو لکھتے ہیں:۔ "غیر معروف چیز کی طرف کبھی انسان متوجہ نہیں ہوتا"

غریب مومنات کا کیا بنا؟ وہ ہماری سمجھ میں اب تک نہیں آیا۔ اُن کی قوت بڑھی یا کم ہوئی؟ اس قوت کا مصرف کیا؟

مولینا محمد علی اپنی تفسیر قرآن میں اور خواجہ کمال الدین اپنے خطبہ میں تحریر فرماتے ہیں۔ کہ حوروں سے مراد یہیں کی بیویاں ہیں۔ جو اپنے خاوندوں کے ساتھ بہشت میں جائینگی۔ وہ وہاں ستر ستر کیسے ہو جائینگی؟ اور اگر بیوی اپنے اعمال سے بہشت کی حقدار نہ ہوئی تب؟ کیا اُس کے دوزخ میں رہنے تک بہشتی خاوند کو مجرد رکھا جائے گا؟ اور اگر جناب خاوند دوزخ میں تشریف فرما ہوئے۔ تو اُن کی زوجہ مطہرہ ان کی انتظار کریگی یا اُن کے اعمالِ حسنہ کی پاکیزہ جزا ملتوی کی جائے گی؟

قلتِ علم

(پانچویں دلیل کا جواب)

تھوڑی دیر کے لئے ہم اپنے معرض بحث سے الگ ہوگئے تھے۔ اُس کی وجہ جناب مولینا کا ایک بحث کے دوران میں دوسری غیر متعلق بحث اُٹھا لینا ہے۔ ہم اس کی طرف زیادہ رجوع نہیں کر سکے۔ فقط مختصراً جناب مولینا کو اپنی پوزیشن کی کمزوری کی طرف توجہ دلائی ہے ؛

جناب مولینا کی پانچویں دلیل قرآن کی ایک آئت پر قائم کی گئی ہے جس میں روح کی ماہیّت کے متعلق سوال کیا ہے یسئلونک عن الروح یعنی لوگ تجھ سے پوچھتے ہیں۔ روح کیا چیز ہے ؟

چاہئے تو یہ تھا۔ کہ سب سے اول قرآن کریم کے لفظوں میں روح کی تعریف کردیتے۔ حضرت مولینا کا روح کی تعریف موضوعہ قرآن کو اتنے جیل و حجت کے بعد پیش کرنا ہی اس امر کی دلیل ہے۔ کہ حضرت بنفس نفیس اس تعریف سے مطمئن نہیں۔ سُنئے قرآن مجید کا جواب

قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا

" اے محمد! کہہ روح پرماتما کے حکم سے ہے۔ اور تم نہیں دیئے گئے ہو۔ علم مگر تھوڑا سا "

یہ وہ ترجمہ ہے۔ جو عام مسلمان اس آئت کا کرتے ہیں۔ حضرت امام غزالی سے قبل اس آئت کی یہی تفسیر مروّج تھی۔ اور اب بھی ہے۔ مولینا

آزاد سُبحانی جن کے خُطبہ سے تمہید کتاب ہٰذا میں اقتباس پیش کیا گیا ہے اسی آئت کی طرف اشارہ فرما کر کہتے ہیں۔ کہ :-

" روح کی بابت سوال کیا گیا تھا مگر جواب دیا جاتا۔ تو بہیں سے اسلام میں فضولیت کی بنیاد پڑتی "

اِن الفاظ کا مطلب صاف ہے۔ کہ قرآن نے سوال کا جواب نہیں دیا۔ بلکہ یہ کہکر سائل کو ٹالا ہے۔ کہ تمہیں بہت قلیل علم (کا ملکہ) دیا گیا ہے جس سوال پر قرآن کا اللہ تعالیٰ حضرت رسول اور ان کے صحابہ کے لئے کوئی روشنی ڈالنے سے انکاری ہے۔ اس پر حضرات قادیانی کا بحث مباحثہ کرنا خود خدا یا اُس کے رسول اور صحابہ کرام سے زیادہ عالم ہونے کا دعویٰ نہیں تو کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے۔ کہ قرآن اور قرآن کا مُصنّف روح کی قدامت وغیرہ مسائل کو مذہب سے خارج ہی خارج رکھنا چاہتا ہے۔ ممکن ہے اس کی وجہ اس زمانے کی جہالت ہو۔ ممکن ہے۔ اس اغماض کی تہ میں کوئی اور مصلحت ہو ؛

امام غزالی قرآن کی اس تعبیر سے متفق نہیں ہوئے۔ اُنہوں نے امر کے معنی کئے مفرد کا پیدا کرنا۔ بخلاف مرکب کی پیدائش کے جسے خلق کہتے ہیں۔ یہ حضرت غزالی کی اپنی اصطلاح ہے۔ مولانا آزاد سبحانی لکھتے ہیں :-

" انصاف یہ ہے۔ کہ آئت میں رُوح کی بابت پُوری تفصیل نہیں ہے۔ اور نہ ہونا ہی بہتر تھا "

" مُفسّرین کی رائے ہے۔ کہ آئت جواب سے ساکت ہے "

احمدی حضرات نے اس معاملے میں اپنے عقیدہ کی بنا حضرت غزالی کی تعبیر

پرقائم کی ہے۔ جناب محمد اسحق لکھتے ہیں :-

"روح محض امر الٰہی سے ظاہر ہوئی۔ پس وہ نہ مرکب ہے اور نہ قدیم بلکہ محدود اور مخلوق ہے" (صفحہ ۱۴۶)

آیت کے دوسرے حصے کا مفہوم صریحاً یہی ہے۔ کہ تمہیں مسائل از قسم ماہیت روح کے متعلق تلیل علم کا ملکہ ہے۔ اس لئے زیادہ پوچھنے کی بیہودہ جرأت نہ کرو۔ مگر ان حضرات کو ان الفاظ میں حدوث کا ثبوت نظر آتا ہے۔ فرماتے ہیں :-

"تم کو تھوڑا سا علم ہے۔ یعنی صرف اس جنم کا۔ اور اس سے پہلے کسی جنم کا تم کو مطلق کوئی علم نہیں۔ اس سے معلوم ہوا۔ کہ اس سے قبل کوئی جنم نہ تھا۔ اور روح قدیم سے نہیں"

حضرت غزالی تو فقط لفظ 'امر' کی نئی تعبیر تک ہی پہنچے تھے۔ مگر اس تعبیر کو بھی اب صدیاں ہو گئیں۔ کچھ تو ترقی ہونی ہی چاہیئے تھی۔ اب "قلیل علم" کے معنی کئے گئے۔ صرف اسی جنم کا علم۔ یہ کس لغات کی رو سے ؟ کیا مصنف قرآن کے پاس الفاظ کی کمی تھی ؟ کہ 'الا قلیلا' کی جگہ 'الا الحیات الموجودہ' نہ کہا۔ اور خود مسلمانوں میں اختلاف کا ایک ابدی موجب وضع کر دیا ؟

حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے۔ کہ خود احمدی حضرات قرآن کریم کے موجودہ متن سے مطمئن نہیں۔ اس میں لفظی تحریف نہیں کر سکتے۔ تو کم سے کم معنوی تحریف ہی سہی۔ روز نئے رہتے ہیں ؛

اب ہم مولانا کی دلیل کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس دلیل کا منبع خواہ مخواہ قرآن کو قرار دیا گیا ہے۔ دلیل غلط ہے۔ مولانا کی زبردستی سے

قرآن کی خواہ مخواہ تردید ہو جائے گی۔ مگر ہم مجبور ہیں مولانا کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ کسی پہلے جنم کی یاد اس جنم میں باقی نہیں رہتی۔ اس لئے اس جنم سے پہلے جنم ہوا ہی نہیں۔ مولانا نے اس امر پر بھی غور فرمایا ہے۔ کہ اس جنم کے بھی بہت سے واقعات ایسے ہیں جن کی یاد بہت تھوڑا عرصہ رہتی ہے۔ اور بعد میں محو ہو جاتی ہے۔ اس سے ان واقعات کے متعلق ہو چکنے پر کسی کو حیل و حجت نہیں ہوتی۔ مگر آپ آریوں کے اس استدلال کے مخالف بھی ہیں فرماتے ہیں۔ کہ جہاں بعض واقعات ایسے ہیں جو فراموش ہو جاتے ہیں وہاں کئی سوانحات ایسے بھی ہیں جو بھلانے سے بھی نہیں بھولتے۔ مثلاً پنڈت لیکھرام کی شہادت کا دن آریوں کو ہمیشہ یاد رہتا ہے بہتر ہوتا اگر اس سانحہ جانکاہ کی جگہ کسی اور واردات کی طرف اشارہ کیا ہوتا۔ یا کم از کم انداز بیان دلخراش نہ ہوتا۔ آپ لکھتے ہیں کہ جب کہ

الا اے دشمن نادان و بے راہ
بترس از تیغ بُرّانِ محمد

کے مطابق تیغ محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زبردست وار نے تمہارے سپہ سالار کی زندگی کا خاتمہ کر دیا تھا۔"

شعر مندرجہ عبارت بالا مرزا غلام احمد قادیانی کا ہے۔ اس میں شہید پنڈت لیکھرام کو قتل کی دھمکی دی گئی ہے۔ پنڈت جی کے قتل کا مرتکب ایک مسلمان ہوا۔ جو آیا تو تھا شدھ ہونے اور پنڈت جی سے آریہ دھرم کی تعلیم حاصل کرنے لیکن نکلا سفاک۔ ایسے سفیہ بزدل کو حضرت محمد کی تیغ قرار دینا حضرت کی شان میں کوئی شاندار فضیلت کا اضافہ نہیں۔ طرہ یہ کہ یہ تیغ جناب مجدد قادیانی کی ہے۔ پنڈت لیکھرام کی بہادرانہ شہادت توڑنے کا مقام

نہیں۔ وہ تو دوست دشمن سے اب بھی خراج تحسین حاصل کرتی ہے اور آگے بھی تا ابد کرے گی۔ شہیدوں کا رتبہ ہر مذہب میں اعلیٰ و ارفع ہے۔ ہاں جناب "مسیح موعود" کا اپنا انجام جو نامراد ہیضہ کے ہاتھوں ہوا وہ جائے عبرت ضرور ہے۔ کیا جانیں ہمارا انجام کیا ہو۔ اجل کسی بزرگ کی تیغ نہیں۔ اپنے اعمال کی تیغ ہوتی ہے۔ پرماتما سب کو نیک اعمال کی توفیق دے۔ پنڈت جی کی فراخدلی آریہ انار یہ سب کیلئے قابل تقلید ہے کہ قاتل پر بھی رحم کیا اور دم آخر بھی ایسے محسن کو یاد فرمایا۔

مولانا کی تحریر کا مقصد یہ ہے کہ موجودہ جنم کے کئی واقعات۔ بالخصوص ایسے واقعات جو یا تو بار بار دُہرائے جاتے رہے ہوں یا جن کا ناظر کے قلب پر گہرا تصادم ہُوا ہو یاد رہ جاتے ہیں۔ تو کیا گذشتہ زندگیوں میں ایسا کوئی واقعہ نہیں ہُوا؟

آپ نے خود آریوں کی طرف سے جواب تحریر فرمایا ہے کہ نوزائیدہ بچے کا ماں کے پستان کی طرف رجوع کرنا۔ کبھی ہنسنا اور کبھی رو پڑنا۔ گذشتہ جنموں کی مشق کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اس جنم میں تو ان افعال کی تعلیم ہی نہیں ہوئی۔ مولانا نے اس جواب کے آگے آنکھیں موند لی ہیں۔ فرمایا نہیں کہ بچے کی یہ حرکات کسی تربیت یا تعلیم یا مشق کا نتیجہ ہیں؟ مولانا علم الاذہان سے واقف ہوں تو انہیں معلوم ہو کہ کوئی بالارادہ حرکت یا احساس بغیر پیشتر کی مشق یا زمانہ حال کی تعلیم کے نہیں ہوتا +

گذشتہ جنم کے احساسات کے حافظے کی دوسری مثال موت کا خوف ہے جو بچے بوڑھے سب پر طاری ہے۔ حالانکہ موت کو اس زندگی میں خود کسی نے دیکھا نہیں۔ اس کا کوئی جواب جناب مولوی صاحب کے پاس ہوتا تو ارشاد فرماتے۔ ہاضم ہی تو کر گئے۔

مندرجہ بالا دو نوقسم کے افعال و احساسات ہر آدمی کو بار بار پیش آتے پیش آتے ہیں۔ اور موخر الذکر سانحہ جانر یا بھی ہے۔ اس لئے ان ہر سہ کا اثر قلب پر سب سے گہرا ہوتا ہے۔ وہی اثر روح ہر جنم میں اپنے ساتھ لے جاتی ہے ٭

ان تمثیلات سے اغماض فرما کر آپ نے وضع حمل سے لیکر کمسنی کے زمانہ تک کے سب کوائف کے فراموش ہو جانے کی وجہ یہ فرمائی کہ روح سوچتی خود ہے لیکن اس کا آلہ پٹھے اور دماغ ہیں۔ جن کا کم عمری کی حالت میں پورا نشو و نما نہیں ہو چکا ہوتا۔ اس لئے وہ واقعات کو اخذ نہیں کر سکتے۔ یہی دلیل گذشتہ جنموں کے واقعات فراموش ہو جانے کے متعلق کسی خیالی آریہ کے منہ سے بھی دلوادی ہے۔ کوئی حوالہ دیتے۔ دلیل دینے والے کا نام لیتے۔ خود دلیل گھڑنا۔ اُسے کسی سے منسوب کرنا۔ پھر اُس کی تردید بھی خود کرنا۔ اور ہنستا بھی کہاں کا اخلاق اور کہاں کی منطق ہے۔ کسی ماہر علم الابدان سے پوچھ لیا ہوتا کہ پانچ برس یا چھ برس یا اس کے بھی بعد تک انسان کا دماغ واقعات کی گرفت کے قابل نہیں ہوتا۔ اگر واقعی یہ بات ہوتی تو آپ دو برس کے بچے کو بابا۔ چچا چا۔ ماما بولنا بھی نہ سکھا سکتے۔ حالانکہ یہ تعلیم بہت چھوٹی عمر میں شروع ہو جاتی ہے۔ لیکن اکثر بچوں کو اس عمر کا کوئی اور واقعہ یاد نہیں رہتا اور تو اور کئی مسلمان اس عمر میں لڑکے کا ختنہ کرا دیتے ہیں۔ اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ اس تکلیف کا قلب پہ تصادم کتنا گہرا ہے۔ یہ بات بچے کے رونے سے واضح ہے۔ مگر کیا بڑا ہو کر اُسے یاد رہتا ہے کہ فلاں حالت میں فلاں جگہ۔ فلاں طریق سے میرا ختنہ ہوا تھا۔ اور اگر کوئی آپریشن ہی ہو جائے تو ایک کیوں؟ ایک لڑکی کے سات آپریشن کرائے گئے اور اُن میں سے

کوئی یاد نہ رہا۔

اس پر آپ کا یہ سوال کہ اگر کسی گذشتہ قالب میں روح نے ہرن کی صورت میں کسی شیر کے ہاتھ سے اپنی اماتت دیکھی ہو۔ تو اُسے یاد کیوں نہ رہے زبردستی نہیں تو کیا ہے۔ سات آپریشن ہو جائیں تو وہ کیا شیر کے حملہ سے کم خوفناک ہیں۔

ہم حافظہ روح ہی کا فعل سمجھتے ہیں جسم کے اعضاء بعض حالات میں اس میں معاون ہو سکتے ہیں لیکن اُن پر انحصار کبھی نہیں ہوتا۔ یوگی مراقبے کی حالت میں گذشتہ جنموں کے حالات جانتا ہے۔ علم الابدان کا یہ کلیہ ہے کہ جسم کے پرانے ذرّوں کے رفتہ رفتہ انحطاط اور نئے ذرّوں کے ہر لمحہ اُن کی جگہ لیتے رہنے سے ہر سات سال میں انسانی قالب بالکل بدل جاتا ہے۔ اگر حافظہ دماغ یا اعصاب کی قوت ہو تو وہ پُرانے دماغ اور اعصاب کے ساتھ زائل ہو جائے لیکن یہ ہوتا نہیں۔ واقعات روح ہی کے سامنے آتے ہیں۔ اور اُن کا ریکارڈ بھی روح ہی کے پاس رہتا ہے۔ لیکن مکمل یکسوئی اور جلائے قلب کے نہ ہونے سے جو یوگی سمادھی کی حالت میں حاصل کرتا ہے یہ ریکارڈ زیر پردہ رہتا ہے۔ یوگی اس پردے کو ہٹاتا ہے اور یکسوئی کی عادت پیدا کرتا ہے۔ اُس کے سامنے وہ ساری کوائف جو پوری ترتیب اور تفصیل کے ساتھ اُس کے پاس مرقوم تھیں اس کے پیش نظر ہو جاتی ہیں۔ جبھی تو شری کرشن نے ارجن سے کہا ہے:۔

"میرے اور تیرے بہت جنم ہو چکے ہیں جنہیں میں جانتا ہوں تو نہیں جانتا"۔

اور مولانائے روم فرماتے ہیں:۔

ہمچو سبزہ بارہا روئیدہ ام   ہشت صد ہفتاد قالب دیدہ ام

مولانائے روم یقیناً آریہ سماجی نہ تھے لیکن مراقبہ میں بیٹھتے ہونگے اُنہوں نے اسی حقیقت پر اپنی گواہی ثبت کی۔ جو آریہ لوگ زمانہ قدیم سے کہتے چلے آئے ہیں۔

مگر حضرت! آپ نے اس واقعہ کا کیا کیا جو پنڈت لیکھرام کے ثبوت تناسخ سے نقل کیا ہے۔ کہ گرام کندھا میں موہن لعل ٹھاکر بندوق سے مارا گیا۔ اور اسی سال موضع غریب کا پورہ میں ایک لڑکا پیدا ہوا۔ جو تین برس کی عمر میں ایک بندوق کی آواز سنتے ہی رونے لگا۔ اور عند الاستفسار اپنے ڈرنے کا سبب یہ بتایا کہ پُرانے جنم میں اُسے ہر بلبہ نے بندوق سے مار ڈالا تھا۔ اُس نے بعد میں ہر بلبہ کو پہچانا بھی۔ اور اس واقعہ کی تصدیق ہوئی۔

کیا یہ گذشتہ جنم کی صریح تصدیق نہیں؟ اور اگر آپ اخبار بینی کے عادی ہوں تو ایسے واقعات کی رپورٹیں روز آپ کے علم میں آتی ہونگی۔ سٹیشن ملداڈی کے سٹیشن ماسٹر شیام سندر لعل گزر گئے۔ وہاں اُن کی لڑکی ایک گھر میں داخل ہوئی اور صیغہ تذکیر میں بات چیت کرنے لگی۔ اُس نے اپنی پُرانے جنم کی ماں کو پہچانا۔ اپنی پُرانی چوکی پر جا بیٹھی۔ گھاٹ پر آئی تو کہا۔ یہیں مجھے مگرمچھ نے مارا تھا۔ بڑھیا نے ان واقعات پر صاد کیا۔

ایسے واقعات یورپ اور ہندوستان کے رسالجات میں آئے دن طبع ہوتے رہتے ہیں۔ مصنف ہذا کی ہندی تصنیف "ویدک درشن" میں بھی دو ایسے واقعات کا ذکر آیا ہے۔ ان اور اسی قسم کے اور واقعات نے مغربی دُنیا کے ماہران علم الاذہان کو جہاں رُوح کی حقیقت تسلیم کرنے پر مائل کیا ہے وہاں تناسخ کی سچّائی بھی اُن کے ذہن نشین کی ہے۔ مگر ہندوستان کے مولانا ہیں، کہ "زمین جنبد نہ جنبد گل محمد"۔

لیجئے۔ اب تو گذشتہ جنموں کا عینی ثبوت مل گیا۔ اس پر کیا کہیئے گا؟ آپ نے ایسے بچّوں کا حال بھی پڑھا ہوگا۔ جو بغیر کسی ماسٹر کی تعلیم کے کئی علوم و فنون میں ماہر پائے گئے۔ مثلاً نیویارک کے رسالہ ایوننگ پوسٹ سے رسالہ تھیاسوفسٹ دسمبر ۱۹۲۲ء نے ایک لڑکے کا حال نقل کیا ہے۔ جو آٹھ برس کی عمر میں ہی فن موسیقی کا ماہر ہے۔ اُس لڑکے کے باپ کا نام نکولین ڈڈلر ہے جو امریکن نیشنل آرکیسٹرا کا مینجر ہے۔

مقام سیٹل میں رہنے والی لارنس لوئیس سنگرین تین سال کی لڑکی ہے۔ وہ پیانو پر کئی مشکل سے مشکل گیت گا سکتی ہے۔ ایبل مارو ایک عجیب لڑکا ہے اُس نے دو برس کی عمر میں پڑھنا شروع کیا۔ اور ساڑھے تین برس کی عمر میں علم الابدان۔ تاریخ اور جغرافیہ کے متعلق وسیع واقفیت رکھتا ہے۔ لاطینی زبان میں گنتی کرتا ہے۔ اور علم موسیقی کا ماہر ہے۔ اسی طرح اور بھی کئی مثالیں دی ہیں +

یہ گذشتہ جنموں کی مشق کا نتیجہ ہی تو ہے۔ ورنہ کوئی اور فلسفی جواب لائیے جو ماہران علم الاذہان کو تشفی دے۔ غرض آپ کی یہ دلیل کہ گذشتہ جنموں کا علم نہیں۔ واقعات کی تیز دھار کے سامنے کٹ گئی۔ اب براہِ مہربانی قرآن کے سر اپنی اُپج نہ تھوپئے۔ کہ علم قلیل کے معنی ہیں فقط اسی جنم کا علم۔ قرآن تو ٹھیک کہتا ہے کہ آپ کو کم علم ہے۔ مثلاً اُن واقعات کا علم نہیں جن کا اوپر ذکر ہوا۔ ایسے مناظر کا علم نہیں جن نے حافظہ کو روح کا نہیں۔ بلکہ دماغ کا فعل بنا ہو۔ ایسے کسی قاعدے کا علم نہیں۔ کہ پانچ یا سات برس کے بچّے کے اعصاب واقعات کے حفظ کرنے کے اہل نہیں ہوتے وغیرہ۔ اور سب سے بڑھکر اس کلیہ کا علم نہیں کہ روح تناسخ کے چکروں میں رہتی ہے +

ہر متغیر حادث نہیں

چھٹی دلیل کا جواب

مولانا نے اپنی چھٹی دلیل کا ماخذ قرآن کا یہ قول قرار دیا ہے:۔

"کُلّ مَن علیھا فانٍ ویبقیٰ وجہ ربک ذو الجلال والاکرام"

یعنی دنیا میں ہر چیز سوا خدا اور اس کی صفات جلال و اکرام وغیرہ وغیرہ کے فنا پذیر اور تغیر پذیر اور صاحب حدوث ہیں"۔

ان سے کوئی پوچھے "صاحب حدوث ہیں" یہ کس لفظ کے معنی ہیں؟ ہاں تو خدا کے سوا ہر چیز کو فانی قرار دیا ہے۔ سو آپ ہی فرمائیے۔ بہشتی ابدی ہیں یا فانی؟ اگر آپ کہیں کہ فنا کا اطلاق دُنیا کی ہر چیز پر ہے عقبیٰ پر نہیں۔ تو بہر حال بہشتی بھی ہونگے تو اسی دُنیا ہی کے انسان۔ ہاں ایک دفعہ وہ موت کا منہ دیکھ چکے ہوں گے۔ اگر یہی موت آپ کی نظر میں فنا ہے۔ تب تو ہر چیز فانی بھی ہوسکتی ہے اور ابدی بھی۔ اور ہمارا بھی اس فنا سے کہاں انکار ہے۔ اس موت پرجسم کے ہونے سے روح کی ابدی اور ہمارے خیال میں ازلی ہستی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ہاں ہمیں بھی اعتقاد ہے آپ کو بھی۔ ہاں پرماتما اس سے بھی بچا ہے۔ اب آپ نے اس سے یہ مدعا کیسے اخذ کرلیا کہ روح اور مادہ حادث ہیں؟ قرآن کو آپ رحمانی کتاب مانتے ہیں تو خواہ مخواہ اپنے غلط معانی اس سے منسوب نہ فرمائیے۔

آپ کی دلیل یہ ہے کہ "جو چیز متغیر ہوگی اور حالت بدلے گی وہ قدیم نہیں ہوسکتی بلکہ حادث ہوگی"۔ صفحہ ۱۷۲

اگر آپ اس میں ایک لفظ کا اور اضافہ کر دیں یعنی "جو چیز" کی جگہ "جو معلول چیز" لکھ دیں تو ہم بھی آپ سے متفق ہیں۔ حالت ایک عرض ہے جو جوہر پر واقع ہوتا ہے۔ جوہر اگر معلول ہو تو حادث ہوتا ہے۔ اور معلول نہ ہو تو اُسے حادث نہیں کہہ سکتے۔ ہر معلول کی علت ہوتی ہے۔ وہ علت اگر پھر معلول ہو تو بھی حادث ہے۔ اور اگر معلول نہ ہو تو قدیم ہے۔ ہم روح کو معلول مانتے ہی نہیں۔ تو اسے حادث کیسے کہیں؟

اور اگر آپ بضد ہوں کہ ہر متغیر کو خواہ وہ غیر معلول ہو حادث ہی ماننا ہے۔ تب آئیے آپکے قول کو آپ کی ہی دلیل سے کاٹیں۔ آپ کے مسلمات میں غیر حادث یا قدیم فقط پرماتما ہے۔ کیونکہ وہی غیر متغیر ہے۔ تو فرمائیے تغیر کس کا عرض ہے؟ عالم میں تغیر کا وجود تو آپ بھی تسلیم فرمائیے گا اور یہ بھی مانئے گا کہ یہ صفت ہے یا فعل ہے۔ یا حالت ہے یا قوت ہے یا صورت ہے۔ ان میں سے کوئی قائم بالذات نہیں ہوسکتا۔ صفت کو موصوف چاہئے۔ فعل کو فاعل۔ حالت کو حالت کا محل۔ قوت کو صاحب قوت۔ صورت کو اہل صورت۔ یعنی جوہر۔ وہ جوہر کون ہے؟ کیا اللہ تعالےٰ؟ وہ نہیں تو غیر خدا کو قائم بالذات مانئے۔ جو قائم بالذات نہ ہو وہ جوہر نہیں ہوسکتا +

اچھا۔ ایک اور نقطۂ نظر سے غور فرمائیے۔ تغیر کی صفت قدیم ہے یا حادث؟ اگر حادث ہو تو خدا کی قدیم خالقیت کا جوہر کس طرح ظاہر ہوتا رہا؟ آپ کا عقیدہ ہے کہ دُنیا نوعاً قدیم ہے۔ کیا یہ نوعاً قدیم دنیا متغیر ہے؟ یا غیر متغیر؟ متغیر ہے تو پھر اس پر جھگڑا کیا۔ کہ ہر متغیر حادث ہے کم سے کم آپ کو یہ تسلیم کرنا ہی ہوگا کہ ہر متغیر نوعاً قدیم ہے۔ تب بھی آپ کا

کلیہ کٹ جائے گا ؂

ایک قدم اور آگے چلئے۔ آپ نے خدا کی قدیم خالقیت کو تعطل سے بچانے کیلئے دنیا کو نوعاً قدیم مانا۔ اب ذرا یہ تو فرمائیے کہ خلق انواع کا ہوتا ہے یا افراد کا؟ کیا خالق قدیم بغیر افراد کو پیدا کئے انواع کو پیدا کر سکتا ہے؟ ذرا باریک مسئلہ ہے۔ نظر تعمق سے کام لیجئے۔ نوع انسان کو آپ قدیم مانتے ہیں۔ کیونکہ خالق قدیم ہے۔ اور اُس کی قدیم صفت خلق ازل سے کام میں آ رہی ہے۔ اب دریافت طلب یہ ہے کہ پرماتما ازل سے نوع انسان پیدا کرتا ہے۔ یا اس کے افراد؟ پیدائش تو نوع کی بغیر افراد کے ہو نہیں سکتی۔ آخر یہ کیونکر ممکن ہے کہ فرد تو ایک بھی پیدا نہ ہو اور نوع پیدا ہو جائے؟ افراد کے مجموعہ ہی کو تو نوع کہتے ہیں۔ جب ازل سے افراد ہی پیدا ہوتے ہیں تو افراد کو ازلی کیوں نہ مانیئے گا؟ اب سوال یہ رہیگا کہ افراد تغیر پذیر ہیں یا نہیں؟ آپ کہیں گے ہیں۔ کیونکہ غیر متغیر فقط پرماتما ہے ہیں تو پھر متغیر بھی قدیم ہو گئے۔ اس لئے روح متغیر ہوتے ہوئے بھی قدیم ہے ؂

روح کے تغیر پر بحث کرتے ہوئے جناب مولانا نے اُس کے ذاتی صفات کو معدوم کر دکھانے کی کوشش کی ہے۔ حق یہ ہے کہ روح کی ماہیت مولانا کی سمجھ میں آئی نہیں۔ آپ فرماتے ہیں:-

"منطق کے مطابق روح کی یہ تعریف ہے۔ کہ اچھا۔ دویش۔ پریتن۔ سکھ دکھ۔ گیان" صفحہ ۱۷۶

یہ تعریف آپ کو کس نے پڑھا دی۔ حضرت! یہ تعریف نہیں۔ ہماری منطق میں انہیں لنگ کہتے ہیں۔ لنگ کے معنی ہیں عرض۔ ان سب

کے رہنے یا نہ رہنے سے جوہر کی ذات میں فرق نہیں آتا۔ روح متغیر بالصفات تو ہے۔ بالذات نہیں۔ تناسخ کے چکر میں اور پھر اسی جنم میں روح کے عوارض یعنی عارضی صفتوں میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس کی ذات میں جس کا خاصہ ادراک ہے تغیر واقع نہیں ہوتا۔ روح کسی حالت میں ہو صاحب ادراک رہتی ہے۔ آپ نے نیند کی مثال دی۔ کہ وہاں ادراک صلب ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو آپ گہری نیند کے بعد بھی یہ نہ فرماتے کہ میں آج گہری نیند سویا۔ گہری نیند کا ادراک آپ کو ہوا ہے آپ کی روح کے سامنے سوائے نیند کے اور کیفیت نہ تھی۔ جبھی آپ صبح اُٹھتے ہی اپنے خوابِ گراں کو یاد فرماتے اور منہ سے کہتے ہیں۔ آج خوب نیند آئی۔ فرمائیے۔ یہ ادراک کا عدم ہے یا وجود؟ ایک اور حالت جس میں آپ ادراک کا عدم قیاس کرتے ہیں۔ وہ پودوں کی ہے۔ حضرت! پودے پھلتے اور پھولتے ہیں۔ وہ نشو ونما پاتے ہیں۔ اگر آپ نے علم نباتات پڑھا ہوتا تو آپ کو معلوم ہوتا کہ اس نشو ونما کی وجہ جڑوں سے ماء الحیات کا چڑھاؤ ہے۔ جو نباتات کے جسم میں وہی درجہ رکھتا ہے جو حیوانات کے جسم میں خون کی گردش۔ دونوں مقامات پر ماء الحیات کی حرکت کی علت اعصاب کا سکڑنا اور پھیلنا ہے۔ اس سکڑنے اور پھیلنے میں سورج کی روشنی کا برقی اثر محرک طاقت کا کام دیتا ہے۔ جانوروں کے ادراک کا جن میں انسان شامل ہے۔ جسمانی آلہ بھی اعصاب ہیں جو باہر کے تاثرات کو اخذ کرتے ہیں۔ یہ اعصاب ایک طرف روح کے ذہنی اعمال میں معاون ہیں۔ دوسری طرف جسم کے زندہ رکھنے میں مددگار ہیں۔ اگر ادراک کا یہ مادی آلہ کام نہ کرے تو نہ تو حیوانات کی حیات ہی قائم رہے۔ نہ اُن کی

ذہنی قوت اپنی تجلیاں دکھائے۔ اس طرح آپ دیکھیں گے کہ نباتات کے قالب میں بھی روح ملک رہتی ہے۔ اگرچہ اس کی قوت ادراک کا اظہار جن کا آلہ نباتات کے اعصاب ہیں۔ فقط نشو و نما کی صورت میں ہوتا ہے تفصیل کے لئے پڑھیئے جگدیش چندر بوس کی معرکۃ الآرا تصنیفات۔

المختصر یہ کہ روح متغیر بالصفات ہے متغیر بالذات نہیں۔ اور اوپر ہم ثابت کر چکے ہیں کہ متغیر معلول تو حادث ہوتا ہے لیکن متغیر غیر معلول حادث نہیں۔ روح متغیر غیر معلول ہے اس لئے حادث نہیں۔

اتفاقی کرشمہ کیسے؟

ساتویں دلیل کا جواب

"روح و مادہ۔" کے حدوث کی ساتویں دلیل کے لئے قرآن شریف کا حوالہ نہیں دیا۔ بلکہ خود بخود فرمایا ہے کہ

"اگر یہ مانا جاوے کہ روح و مادہ قدیم سے ہیں۔ خدا کے بنائے ہوئے نہیں۔ بلکہ خدا کی طرح ہمیشہ سے ہیں۔ اور اُن کے وجود یا اُنکی صفات میں ایشور کا کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ روح و مادہ اپنی تمام صفات سمیت ازلی ہیں۔ تو واقعہ میں کارخانہ عالم اور یہ سب کائنات ایک اتفاقی کرشمہ تسلیم کرنا پڑے گا۔" صفحہ ۱۸۰

ہم نے جہاں تک علم ادب کا مطالعہ کیا ہے۔ اتفاق کے معنی کوئی ایسا واقعہ سمجھے جاتے ہیں جس کے لئے پہلے تیاری نہ ہو۔ جو انہونی ہو جائے ہمارے مذہب میں حسب ایشور۔ جیو اور پرکرتی تینوں ازلی ہیں اور ان کے

باہمی تعلقات بھی ازلی ہیں۔ تو نا معلوم یہ اتفاقیت کا خیال ہی کہاں سے آ کودتا ہے؟

جناب مولٰنا تعارض کے طور پر فرماتے ہیں:۔

"اِدھر اُدھر نظر جو دوڑائی تو ایشور نے دیکھا کہ کچھ روحیں اور کچھ مادہ بھی قدیم سے چلا آتا ہے۔ پس خوشی کی انتہا نہ رہی۔ جھٹ اُن پر قبضہ کر لیا"۔ صفحہ ۱۸۰

مولوی صاحب کو دلائل کی تعداد میں اضافہ کرتے جانے کا شوق معلوم ہوتا ہے یا ازلیت کا تصوّر اُن کے ذہن شریف میں آیا نہیں۔ ورنہ نظر دوڑانے کا سوال کجا؟ اور قبضہ کر لینے کے بھی معنی کیا؟ حضرت! پرماتما قدیم ہیں۔ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں۔ اُن کی مالکیت بھی قدیم ہے اور علم بھی۔ وہ ہمیشہ سے جانتے ہیں کہ مادہ اور روح قدیم ہیں۔ اور وہ اُن کی مالک ہیں اس لئے نہ وہ کبھی اتفاقاً اِدھر اُدھر نظر دوڑاتے ہیں۔ نہ کسی چیز پر اتفاقاً قبضہ کرتے ہیں۔

درحقیقت اتفاقیت کا نقص تو روح اور مادہ کے قدیم نہ ہونے کی صورت میں عائد ہوتا ہے۔ کہ پہلے تو کچھ تھا نہیں۔ ایک دن حضرت کے دل میں کیا سمائی کہ چلو فارغ ہونے سے فائدہ؟ کچھ خلقت ہی کر دو۔ کچھ روح بنائی اور کچھ مادہ۔ اب اگر روحوں کے حالات میں اختلاف نہ ہو تو یکسانیت ہی یکسانیت نظر آئے۔ حضرت ٹھہرے رنگا رنگ تماشہ دیکھنے کے شوقین کسی کو امیر کر دیا کسی کو غریب کسی کو بیمار کسی کو تندرست۔ حضرت! یہ تفرقہ اندازی کیوں؟ کیا کوئی جواب ہے؟ سوائے اتفاق کے۔ آپ کہیں گے۔ اللہ کی مرضی ہے۔ آخر اس مرضی کی کوئی علت؟ بس مرضی۔ اس مرضی اور

اتفاق میں معناً کوئی فرق نہیں۔ فلسفہ کی رو سے بے علت مرضی کا دوسرا نام ہے تلوّن۔

اتفاقیت کا نقص دور ہی تبھی ہوگا جب آپ ارواح کے حالات کے اختلاف کو کسی معقول علت پر مبنی قرار دیں گے۔ اور معقول علت سوائے ان کے سابقہ افعال کے ہو نہیں سکتی۔ ان افعال کے لئے سابقہ وجود چاہیئے۔ سابقہ وجود میں پھر حالات کا اختلاف آئے گا۔ اس کے لئے پھر علت چاہیئے اس طرح ارواح کو قدیم ماننا ہی ہوگا۔ جناب کو پرماتما کی ذات سے قدیم فراغت یا بیکاری کا داغ ہٹانے کے لئے نوع دنیا کو قدیم ماننا ہی پڑا ہے۔ اتنا ہی نقص رہ گیا کہ آپ خلقت کے موقعہ پر اللہ میاں پر کثرت کی خواہش کا غلبہ سوار مانتے ہیں اور اماتت یعنی فنا کے موقعہ پر وحدت کا دور۔ یہ وحدت کا دور سوائے بیکاری کے کیا ہے؟ کیا اللہ اس وقت مالک ہوتا ہے؟ خالق ہوتا ہے؟ محافظ ہوتا ہے؟ آخر کرتا کیا ہے؟ یہ بھی اللہ تعالےٰ کی صفات کا تعطل ہے۔ اگر یہ بیچ کی بیکاری اگر آپ وہ کثرتوں کے درمیان سے وحدت کے زمانہ کو محو کردیں تو ہماری طرح آپ اللہ تعالےٰ کی ہر صفت کو صفت دوام سے متصف کریں گے۔

کچھ ہو کثرت کے بعد وحدت کیوں ہوتی ہے؟ اس کی علت؟ کیا آپ کے پاس کوئی جواب ہے سوائے خدا کی مرضی کے؟ اور پھر وحدت کے بعد کثرت کیوں ہوتی ہے؟ اس کی علت؟ اس کا بھی کیا کوئی جواب ہے سوائے مشیتِ ایزدی کے؟ ہم نے اوپر عرض کیا ہے کہ فلسفے کی رو سے اتفاقی امر وہی ہے جس کی علت معقول نہ ہو اور کہ مشیتِ ایزدی بھی جب کہ وہ کسی قانون کے ماتحت نہ ہو محض اتفاق کا دوسرا نام ہے۔

پس ثابت ہوا کہ رُوح اور مادہ کے قدیم نہ ماننے کی صورت میں جہاں خلقت اور امانت محض اتفاقی امر رہ جاتے ہیں وہاں خلقت کے بعد مخلوقات کے مختلف مدارج اور کوائف بھی محض اتفاق رہ جاتے ہیں۔ برخلاف اس کے قدیم ہونے کی صورت میں اُن کا پرماتما سے مملوکیت کا تعلق بھی قدیم ہو جاتا ہے جس کے لئے دیگر علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ پرماتما سرشٹی کرتا ہے۔ کیونکہ یہ اس کی ازلی صفت ہے۔ ارواح کو مختلف حالات کے زیر اثر کرتا ہے۔ کیونکہ اُن کے سابقہ افعال میں اختلاف ہے۔ اور انہیں ان کا ثمر دیتا ہے۔ کبھی وحدت کا دور چلا کر بیکار نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ یہ اُس کے اور روح و مادہ کے اوصاف سے بعید ہے۔ اب اتفاقیت کو جگہ ہی کہاں رہی؟

ممکن ہے آپ اپنے وحدت کے دور کے مقابلے میں ہمارا پرلے کا اعتقاد لائیں اور کہیں کہ اس وقت بھی تو پرماتما بیکار ہوتا ہے۔ یہ غلط ہے۔ اوّل تو پرلے میں بھی روح اور مادہ کا قیام پرماتما کے قیوم ہونے سے ہے۔ اس لئے پرماتما بیکار نہیں قیوم رہا۔ دوسرا پرلے ہر لوک پر ایک ہی وقت میں نہیں ہوتی۔ بلکہ جب ایک لوک کی پرلے ہوتی ہے۔ دوسرے لوکوں میں سرشٹی کا دور چل رہا ہوتا ہے۔ اس طرح پرماتما کی ہر ایک صفت ہر وقت بکار رہتی ہے۔

علم اور خلق

آٹھویں دلیل کا جواب

آٹھویں دلیل میں پھر قرآن شریف کو پیش کیا ہے۔ فرمایا ہے:-

"الا یعلم من خلق"

"یعنی ... جس نے پیدا کیا۔ کیا وہ بھی نہیں جانتا۔ پس اس آیت میں ایک اصول قائم کیا کہ جس شخص کو جس چیز کا کامل اور صحیح علم ہو وہ اُس کو بنا بھی سکتا ہے۔ اور جس چیز کو جو شخص بنا نہیں سکتا اُس کو اس کا کامل علم بھی نہیں ہوتا" صفحہ ۱۸۴

ہم کسی عربی داں سے دریافت کرتے ہیں کہ آیت مندرجہ بالا میں کامل علم کے لئے کونسا لفظ موجود ہے؟ آیت میں فقط "علم" آیا ہے۔ تو کیا مولانا کی رائے میں علم کی علّت خالقیت ہے۔ جناب اپنی اس دلیل کے سقم کو جانتے ہیں۔ کہ اگر علم محض کی علت خالقیت کو قرار دیں۔ تو انسان کو بھی جو پورا نہ سہی۔ ادھورا علم تو رکھتا ہی ہے۔ خالق ماننا ہوگا۔

آپ فرماتے ہیں:-

"چونکہ ہم کسی چیز کا ٹھیک ٹھیک علم نہیں رکھتے ...... اس لئے ہم تو بیشک خالق نہیں ہو سکتے" صفحہ ۱۸۶

کم سے کم انسان کے غیر مکمل علم کی بھی کوئی اور علت ہی تجویز فرمادی ہوتی۔ جو غیر مکمل صفت انسان کے غیر مکمل علم کی علت ہوتی۔ وہی مکمل ہو کر پرماتما کے کامل علم کی علت ہو جاتی منطق میں تو علم ہی کی علت بیان کرنی ہوگی۔ اگر

علت میں کمال ہوگا تو معلول بھی کامل ہو جائیگا۔ اگر علت میں نقص ہوگا۔ تو معلول بھی ناقص ٹھیرے گا۔ تو سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا انسان غیر تکمل خالق ہے ان موجودات کا۔ جن کا وہ غیر تکمل علم رکھتا ہے؟ غیر تکمل علم ا سے اللہ تعالےٰ کا بھی ہے۔ تو لیجئے آپ کے موضوع کے بموجب تو انسان اللہ تعالےٰ کا بھی غیر تکمل خالق ہو جائے گا۔ دیگر موجودات کا تو کہنا ہی کیا ہے ۔

حضرت! انسانی علم کی علت اُس کی صفت ادراک ہے۔ چونکہ وہ غیر تکمل ہے اس لئے اس کا علم بھی غیر تکمل ہے۔ پرماتما کا ادراک کامل ہے اس لئے اس کا علم بھی کامل ہے۔ یہاں تو خالقیت کو کام ہی نہیں پڑتا ۔

غیر اللہ ازلی موجودات آپ ہی مانتے ہیں۔ چاہے وہ نوع ہوں یا فرد۔ اُن کا پرماتما کو تکمل علم تھا اور ہے یا نہیں ؟ اور ازلی موجود نیست سے ہست نہیں ہوسکتا جس طرح پرماتما کو اس کا علم ہُوا۔ اسی طرح دیگر موجودات کا بھی تصوّر فرما لیجئے ۔

آریوں کی طرف سے مولٰنا نے ایک اور اعتراض کا قیاس فرمایا ہے۔ کہ پرماتما کو اپنا بھی تو علم ہے کیا اس علم کی وجہ سے کہ پرماتما اپنا بھی خالق ہے؟ اس کا جواب دیا ہے کہ وہ اپنا خالق اس لئے نہیں کہ اپنا خالق ہونے سے اُس کے لاشریک ہونے کی صفت باطل ہو جاتی ہے۔ تو حضرت! روح و مادہ کا بھی خالق (نیست سے ہست کرنے والا) اس لئے نہیں کہ اس سے اس کی ازلی قیّومیت باطل ہو جاتی ہے۔ ازلی قیّوم کو ازلی قائم چاہیئے۔ چاہے وہ نوع ہو۔ نوع بغیر افراد کے قائم نہیں کی جاسکتی۔ جب ایک بھی قائم کیا ہُوا وجود ازلی ہو گیا تو کم سے کم وہ نیست سے ہست کئے جانے سے رہا۔ کیونکہ ازلی کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ کبھی نیست نہ تھا ۔

اِس اعتراض کا دوسرا جواب حضرت نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ
"بیشک خدا کو اپنی ذات کا کامل علم ہے۔ اور وہ علم یہ ہے۔ کہ میری ذات بے مثل ہے ... صفحہ ۱۸۷
تو جناب! مادہ اور روح کے متعلق بھی پرماتما یہ جانتا ہے کہ یہ ازلی ہیں، انہیں کسی نے نیست سے ہست نہیں کیا۔ بلکہ یہ قدیم ہیں اور میری ازلی مالکیت کے تابع ہیں۔ وغیرہ۔ کیا اپنے آپ کو بے مثل جاننے کے لئے تو خالق ہونے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ خالق ہونے سے بے مثل ہونا باطل ہو جاتا ہے۔ اور روح و مادہ پر اپنی ازلی مالکیت جاننے کے لئے خالق ہونے کی ضرورت ہے؟ اور خالق ہونے سے مالکیت کی ازلیت باطل نہیں ہو جاتی؟
حق یہ ہے کہ علم کے لئے خالق ہونے کی حاجت ہی نہیں۔ جیسے انسان کا غیر مکمل علم اس کے غیر مکمل ادراک سے معلول ہوا۔ پرماتما کا مکمل علم اس کے مکمل ادراک سے صدورت پذیر ہوا۔ اور ہوتا ہے ❊

جزا یا انعام؟

نویں دلیل کا جواب

نویں دلیل کے لئے پھر قرآن شریف کا سہارا چھوڑ دیا ہے۔ بلکہ اپنے ہی دماغ کی اختراع صفحہ قرطاس پر لائے ہیں۔ فرمایا ہے:-
"تھوڑی دیر کے لئے فرض کرو کہ سب روحوں نے وید کی تعلیم پر عمل کیا ... تو لازماً سب کو مکتی خانہ میں جانا پڑیگا۔ اور جب روحیں مکتی خانہ میں گئیں تو کارخانہ عالم بند ہو گیا ... خدا کی تمام صفات معطل و بیکار ہو تی

ہیں (اور اگر مکتی میعادی ہے) تو جب شخص پاک و صاف ہو کر (روحیں)
مکتی خانہ میں گئیں تو یہ ظلم ہے کہ کارخانہ عالم چلانے کے لئے اُن کو پھر
جنم مرن کے چکر میں ڈالا جاوے" - صفحہ ۱۰۹ ۔

مولانا کا مطلب اول تو یہ ہے کہ مکتی میعادی نہیں ہونی چاہئے۔
جنم مرن گناہوں کی سزا ہے - اور مکت روحیں بے گناہ ہو چکی ہیں انہیں
جنم مرن میں کیوں لایا جاوے؟ اور جب مکتی میعادی نہ رہی تو تمام روحوں
کے مکت ہو جانے سے جس کے ذہنی امکان پر جناب نے بہت زور دیا
ہے - کارخانہ عالم بند ہو جائیگا - اور اللہ تعالےٰ کی تمام صفات معطل
ہو جائیں گی ۔

اللہ تعالےٰ کے معطل و بیکار ہو جانے کا جناب کو بہت فکر ہے -
اسی فکر نے تو اسلام کی تمام روایات کے خلاف جناب مسیح موعود سے
خلقت انواع کے ازلی تسلسل کا عقیدہ تراش کرایا ہے - یہ اور بات
ہے کہ ہر کثرت کے بعد وحدت کے دور کا قیاس فرما کر حضور نے بار بار
آنے والے تعطل کا بھی تسلسل پیدا کر دیا ہے - یہ بھی اور بات ہے کہ بہشت
کی ابدیت کے قائل ہو کر پھر اس امانت مجسم وحدت کے طفیل اس کی
ابدیت کی جڑوں میں کلہاڑا بھی رکھ دیا ہے ۔

حضرت! آپ کی بہشت ابدی کیونکر ہے - جب آپ ہر کثرت کے
بعد وحدت کا دور مانتے ہیں - اور اس میں غیر اللہ کا عدم تسلیم کرتے ہیں
کیا آپ کا منشا یہ ہے کہ ایک دفعہ بہشت کا دروازہ کھلتے ہی باری تعالیٰ
کی وحدت کے دور آنے بند ہو جائیں گے - یا بہشت کے چلتے
چلتے یہ انہدام مجسم پھر کبھی کبھی جلوہ گر ہوا کریگی - اگر وحدت کے ادوار

کو قائم رہنا ہے تو آریوں کی مکتی کے میعادی ہونے پر معترض نہ ہوجیئے۔ آپ کا بہشت ناپائدار۔ ہماری مکتی۔ ہاں بہشت کی ناپائداری میں وحدت کا دخل ہے۔ جو بیکاری ہے۔ مکتی کی ناپائداری میں وحدت کا دخل واقع نہیں ہوتا۔

آپ جیون مرن کو بُرے کرموں کا پھل قرار دیتے ہیں۔ اس میں کوئی حوالہ بھی تحریر فرما دیتے۔ مکتی بھی تو پھل ہی ہے۔ بھلا غیر میعادی مکتی کسی غیر میعادی عمل کا پھل ہوگا؟ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ روح کی ازلی عادت ہے کہ وہ کرم کرنے کے لئے جسم سے علاقہ پیدا کرتا ہے۔ بُرے افعال کی سزا دکھوں کی صورت میں اور نیک اعمال کی جزا سکھوں کی صورت میں پاتا ہے۔ مکتی انتہائی سکھ ہے۔ جو انتہائی نیک اعمال کے معاوضہ میں ملتی ہے۔ چونکہ موخر الذکر نیک اعمال محدود ہیں۔ ان کا ثمر بھی محدود عطا ہوتا ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ آپ بہشت کو اعمال کا نتیجہ نہیں بلکہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے انعام خیال فرماتے ہیں۔ آپ نے تحریر فرمایا ہے:-

"اعمال اور نیکیاں دخول فی الجنت کے لئے شرط ہے......

مگر خلود فی الجنتہ یعنی داخل ہو کر ہمیشہ کے لئے وہاں رہنا یہ کسی کام کا بدلہ نہیں بلکہ یہ انعام ہے"۔ صفحہ ۹۹

اس پر عرض یہ ہے کہ جو بد اعمال لوگ دوزخ میں بھرتی کئے جائینگے ان کے بھی فقط دخول فی الجہنم کی شرط بد اعمالی ہے۔ یا خلود فی الجہنم کی بھی؟ یا خلود فی الجہنم کسی کام کا بدلہ نہیں بلکہ انعام ہے" مولانا معاف کرنا سہو ہوگئی۔ دیگر مسلمان بہشت اور دوزخ کو دائمی مانتے ہیں لیکن

آپ نے اس معاملے میں اصلاح کی ہے۔ کہ دوزخ کو میعادی اور بہشت کو غیر میعادی قرار دیا ہے۔ اب آپ سے سوال یہ ہے کہ دوزخ کے ختم ہونے پر جو ہر ایک دوزخی بہشتی بنایا جائے گا۔ تو اس کا بھی پہلے دخول فی الجنتہ ہوگا یا نہیں؟ یا اس کا بغیر دخول کے خلود فی الجنتہ ہو جائیگا اگر خلود بغیر دخول کے ناممکن ہو تو ارشاد فرمائیے۔ اس دخول کے لئے اعمال کہاں کئے جائیں گے؟ مان لیجئے ایک شخص کے سرمایۂ اعمال میں ایک بھی نیکی نہیں۔ آخر آپ تو ذہنی امکان کے بھی قائل ہیں اس لئے اس صورت کا قیاس کرنے میں آپ کو لیت و لعل نہیں ہو سکتا۔ اب دوزخ میں رہ چکنے کے بعد نیکی کی کوئی صورت نہیں۔ یا چلو یہ بھی مان لو۔ ذہنی امکان سے کیا دور ہے کہ وہ نیکی کرنا نہیں چاہتا۔ اسے پھر دوزخ میں ڈالا جائیگا یا بہشت میں؟ بہشت میں داخل ہونے پر آپ نے ٹکٹ لگا دیا۔ جو اس کے پاس نہیں ۔

اور لیجئے۔ اس دخول فی الجنت کے لئے کس قدر نیکی ہونی ضروری ہے کسی فرد کی نیکی اور بدی کا موازنہ کیا۔ نیکی زیادہ نکلی۔ کیا فقط زیادہ ہونے کی وجہ سے یہ نیکی بہشت کا ٹکٹ بن جائیگی یا اس زیادتی میں بھی مقدار یا تعداد کا اندازہ رہیگا؟ اگر اندازہ نہیں تو زیادہ نیکی اور کم نیکی میں امتیاز نہ رہا۔ نیکی کیوں زیادہ کی جائے؟ کم ہی کافی ہے۔ یہی خیال رہے کہ بدی نیکی سے بڑھ نہ جائے ۔

خلود فی الجنت انعام ہے تو دخول فی الجنت پر بھی ٹکٹ کیوں لگایا ہے؟ اتنا بڑا انعام دیتے ہوئے تھوڑا سا اور انعام مرحمت فرمانے میں اللہ تعالےٰ کی رحمت میں آخر کچھ اضافہ ہی ہوتا۔ کوئی سقم تو نہ آنا تھا۔

پھر یہ تخیل کیوں کام میں لایا گیا؟

جناب نے تانگے والے کی مثال دی ہے۔ وہ آپ کو سوار کر کے لایا۔ منزل مقصود پر پہنچا دیا۔ آپ کا وعدہ ۸ دینے کا تھا۔ اب آپ نے روپیہ عنایت کیا۔ وہ دعا دیتا چلا گیا۔ اس میں آٹھ آنے کرایہ اور آٹھ آنے انعام شامل ہے۔ آپ فیاض الطبع ہیں۔ جہاں آٹھ آنے دینے ہوں۔ ایک روپیہ مرحمت فرماتے ہیں۔ ایک روپیہ کی جگہ پچاس دے دیجئے۔ سو یا ہزار عنایت کیجئے۔ یا اپنی ساری جائداد حوالے کر دیجئے۔ پھر سنئے لوگ آپ کو کیا کہتے ہیں۔ جناب والا ایک تانگے والے ہی کو کیوں؟ تمام سواریوں میں پیسوں کی جگہ روپے لٹاتے جائیے۔ تو دیکھئے گھر والے آپ کو کیا خطاب عطا فرماتے ہیں۔ اور کہاں کی ہوا کھلاتے ہیں؟ آپ انعام کی تعریف کرتے ہیں۔ بے تناسب انعام منعم کی توجوگت بناتا ہے بناتا ہی ہے انعام لینے والے کا اخلاق بگاڑ دیتا ہے۔ اس کی عادت میں خوشامد اور کاہلی لاتا ہے۔ براہ کرم تانگے والے کو بہت نہ بگاڑیئے گا ورنہ سواروں کو سواری ملنا مشکل ہو جائے گی *

چلو۔ دریا دلی طغیانی پر ہے۔ تو اس میں بھی ہرج نہیں۔ کیوں سوار ہونے کے بعد انعام عنایت کرو۔ سوار ہی نہ ہو جئے۔ راہ جاتے کو جائداد مرحمت ہو جائے۔ اور اپنے جائز وارثوں کو لوگ جائداد یں دے ہی دیتے ہیں۔ تو کیا حضرت انسان پرماتما کا جائز وارث نہیں ہے اسی کی مخلوق ہے ہرج کیا تھا جو بغیر اعمال کے جنت عطا ہو جاتی؟ اللہ قہار ہے تو ہو۔ اپنے پر قہر کر لیا کرے۔ انسان نے کیا گناہ کیا۔ کہ اسے قہر کا نشانہ بنانے کو عمل کے میدان میں اتارا جائے؟ انسان کو بدی کا ملکہ کس نے دیا؟

جس نے دیا گناہ اُسی کا۔ وہی جہنم میں جائے۔ انسان کیوں؟ اور جب آخر رحمت قہر پر غالب آنی ہی ہے۔ تو شروع ہی میں کیوں نہ اُسے غالب قرار دے؟ اول خلق ہو۔ پھر رحمت اور قہر میں جنگ ہوں۔ رحمت کا تسلط ہو۔ قہر ہار جائے۔ یہ سب مرحلے خلق کے بعد کیوں طے ہوں؟ پہلے ہی طے کر لئے جائیں *

معلوم یہ ہوتا ہے کہ اسلامی نظام میں علم حساب سے کام نہیں لیا گیا۔ دخول فی الجنت میں اعمال کی شرط ہے تو خلود تو اس سے بڑی نعمت ہے۔ وہ اس سے بڑے اعمال کی جزا ہونی چاہیئے۔ اور جب وہ بھی اعمال کی جزا ہوگئی تو جنت خواہ مخواہ محدود ہوگی۔ کیونکہ اعمال محدود ہیں *

ہم تو جنم مرن کو اعمال کا میدان مانتے ہیں۔ اس ہاتھ دے اس ہاتھ لے۔ اعمال نہایت پاکیزہ ہو گئے۔ مکتی مل گئی۔ ان پاکیزہ اعمال کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ پھر اعمال کے میدان میں آ گئے *

آپ کہیں گے کہ مکتی کی صورت میں بھی تو پرماتما کی یاد ہوتی ہی رہتی ہے پھر ان کی جزا آگے کو مکتی ہونا چاہیئے۔ فی الحقیقت آپ نے عمل کا مفہوم نہیں سمجھا۔ سزا اور جزا کا مستحق ہمیشہ وہ عمل ہوتا ہے جس کے کرنے یا اس کے خلاف عمل کرنے کا امکان اور موقعہ موجود ہو۔ لیکن اس امکان اور موقعہ کو کام میں نہ لا کر اول الذکر عمل ہی کیا جاوے۔ مثلاً میں کوئی نیکی کرتا ہوں۔ اگر اسی موقعہ پر میں برائی کرنے پر قادر ہی نہیں تو وہ نیکی جزا کی حقدار نہیں۔ جزا کا استحقاق ہماری اس آزادانہ مرضی سے پیدا ہوتا ہے۔ مکتی کی صورت میں بدی کا محل ہی نہیں۔ اس لئے اس پرماتما

کے اذکار کا جو مکتی کے دوران میں ہوگا مکتی کے بعد صلہ نہیں مل سکتا۔
اگر یہ بات اس طرح سمجھ میں نہ آئے۔ تو لیجئے پرماتما کی مثال پر غور کیجئے۔
وہ طبعاً نیک اعمال میں مصروف ہے۔ لیکن کیا ان اعمال کی جزا اُسے
بھی ملتی ہے؟ کیوں نہیں ملتی۔ اس لئے کہ اس کے لئے نہ بدی کا موقعہ
ہے نہ امکان۔ بدی اُس کی اوصاف کی مخالف ہے۔ یہی حالت مکتی میں
روح کی ہوتی ہے ٭

روح کا خاصہ ہے کہ یا عمل کرے یا اعمال کی سزا و جزا کی حامل ہو۔
مکتی میں جزا کی حامل ہوتی ہے۔ جب وہ جزا ختم ہو گئی۔ تو پھر عمل کے میدان
میں آتی ہے۔ اس طرح نہ پرماتما پر بیکاری کا الزام آتا ہے نہ ظلم کا ٭

ہم حیران ہیں کہ جب آپ مکتی کو انعام ہی تصور کرتے ہیں تو کیا انعام نہ
دینے والا کبھی ظالم بھی سمجھا جا سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر پرماتما مکت
روحوں کو مکتی سے لوٹا دے تو ظالم ہوگا۔ ہماری رائے میں آپ نے
اس ایک قیاس سے ہی مکتی کو افعال کی جزا قرار دے دیا۔ کیونکہ اگر یہ
انعام ہے۔ وہی آٹھ آنے کرائے کے علاوہ آٹھ آنے اور تانگے والے
کو دینے کی طرح کا انعام۔ تو پھر انعام دینا نہ دینا سوار کی مرضی پر موقوف
ہے۔ پرماتما نے مکتی سے باہر کیا۔ یعنی انعام نہ دیا۔ اور احمدی تانگے والے
نے جھٹ گالی دے دی۔ تو ظالم ہے میاں۔ ظالم تب ہوتا۔ جب
تیرا کرایہ ادا نہ کرتا۔ کرایہ دے دیا۔ جا۔ احمدی میاں! اگر ظالم کہتا ہے
تو جنت کو معاوضہ مانو۔ معاوضہ مان لیا تو وہ محدود ہوگا۔ معاوضہ نہیں
مانتے تو ظالم مت کہو ٭

ہم نے اوپر گذارش کی ہے کہ انعام حدود میں رہے تو مزدور کی دلجوئی

کا باعث ہوتا ہے۔ اُسے اور کام کرنے کی تحریص دیتا ہے۔ اگر حدِ تناسب سے بڑھ جائے تو مزدور کو نکما اور لالچی کر دیتا ہے۔ جائزہ انعام کو آریہ سماج تسلیم کرتا ہے۔ جبھی تو محدود اعمال کی جزا بیں کلپ بھر مکتی ملنے کا اعتقاد رکھتا ہے۔ غیر محدود مکتی یقیناً کسی قاعدہ تناسب کی قید میں نہیں آسکتی۔ اور اس کا نتیجہ یہی کیا ہے۔ آیندہ کے لئے اعمال کی آزادی سے محرومی۔ مسلمان ہونے کی صورت میں ستّر ستّر حوروں اور ان کے علاوہ غلمان اور شراب و کباب کے مشاغل میں مصروفیت۔ آخر مزدوری کے مقابلہ میں بے انداز انعام کے حصول کا نتیجہ یہی ہوگا۔ ٹانگے والوں کی صورت میں یہی ہے تو محمدی حضرات کی صورت میں اس سے مختلف کیوں ہو؟

جیل یا بہشت؟

جناب رشی دیانند پر بڑے گرم ہوئے ہیں۔ فرمایا ہے:-

"دین ان کے نزدیک ایک کھیل اور مذہب ایک مشغلہ۔ خدا کا ذکر ایک تفریح اور مکتی ایک دل لگی کی گفتگو ہے۔ تاش نہ کھیلے۔ خدا، روح و مادہ پر بحث کر لی۔ شطرنج میں وقت صرف نہ کیا۔ مسئلہ نجات پر مباحثہ کر لیا۔"

یہ ہے رہنمایانِ دین کی مقدس ذات کا وہ پاس جس پر قادیانی حضرات کو ناز ہے۔ آخر اتنے اضطراب کی وجہ؟ فقط ایک بزرگ ذات کی توہین کی خواہش یا کچھ اور؟ رشی دیانند کا قول نقل کیا ہے کہ "اگر وہاں (مکتی) سے واپس آنا نہ ہو تو عمر قید سے اتنا ہی فرق ہے کہ وہاں

مزدوری نہیں کرنی پڑتی"۔

جناب محمد اسحاق فرماتے ہیں :۔

"کیا اس مکتی کے لئے جیسے سوامی جی قید۔ قید خانہ۔ جیل خانہ کے نام سے نامزد کرتے ہیں"؟

معلوم یہ ہوتا ہے کہ جناب محمد اسحاق سوامی جی کا اشارہ سمجھ ہی گئے ہیں۔ جس جنت کو جناب نے بے انتہا مانا ہے۔ وہاں آخر سامان کیا کیا ہے؟ حوروں کا۔ غلمان کا۔ پنڈلی کے گودے کے دیدار کا۔ شراب کا کباب کا۔ قید خانہ کی آبادی ہمیشہ انہیں چیزوں کو ترستی ہے۔ اور جہاں ان کا بس چلے۔ اسی قسم کی عیش و عشرت مہیا کر لیتے ہیں۔ وجہ یہ کہ روح کے علو کی سب سے بڑی محرک عمل کی آزادی ہے۔ اگر وہ آزادی لاتعداد زمانہ کے لئے چھین لو۔ تو اُسے سوائے عیش و عشرت کے۔ سیاہ کاری کے اور مشغلہ نہ رہے گا۔ جیل میں محنت کرنی پڑتی ہے۔ مگر اس میں بھی آزادی نہیں۔ اس لئے اس کا صالح اثر قیدی کی طبیعت پر نہیں پڑتا لاانتہا بہشت میں اتنی محنت بھی ندارد ہے۔ وہاں کے ساکنان کی حالت کا اندازہ لگانا مشکل ہے ٭

رشی دیانند کے اور جناب قادیانی کے نقطۂ نظر میں اصولی فرق ہے۔ رشی دیانند اس حالت کو پسند نہیں کرتے۔ جو ہمیشہ کے لئے عمل کا دروازہ بند کر دے۔ وہ مقام اُن کی نظر میں اخلاقاً جیل ہے۔ جناب قادیانی کو حور و قصور چاہیئے۔ اور اگر وہ ہمیشہ کے لئے ہو جائے تو اور آرزو ہی نہیں رہتی ٭

رشی دیانند کی نظر میں عمل وہ ہے جو آزادی سے کیا جائے اور جب

کا روحانی احتظاظ متواتر اخلاقی اور روحانی ریاضتوں کا نتیجہ ہو۔ آریہ سماج کی مکتی کی کیفیت ایسی ہی ہے۔ وہ احتظاظ ہے جو ریاضت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جس میں جسمانی عشرت کا شائبہ نہیں۔ برخلاف اس کے قادیانی بہشت ایک کیفیت ہے۔ جو انعام میں ملی ہے۔ اور جس میں کالی موٹی آنکھیں۔ گورے گال اور پنڈلی کا گودا ہے۔ آریہ سماج کی مکتی نئی ریاضتوں کے لئے تیاری ہے۔ تھکے مسافر کی تازگی کا سامان ہے۔ قادیانی بہشت عشرت کی گہری غار ہے جس کی تاریکی میں ریاضت یا حسن عمل کی نہ زمانہ ماضی کی شعاع ہے نہ زمانہ مستقبل کی۔ کسم لوگی ریاضت کی نظر میں یہ جیل ہے۔ بلکہ جیل سے بدتر۔ کیونکہ یہاں فقط عشرت ہے۔ جیل کی جبریہ محنت بھی نہیں۔

ظرف مظروف

دسویں دلیل کا جواب

دسویں دلیل پھر قرآن شریف سے آزاد ہو کر تحریر فرمائی ہے۔ ارشاد کیا ہے:۔

"(روح اور مادہ) دونوں مظروف ہیں اور خلا ان کا ظرف ہے . . . . اور ظرف یا مکان کا وجود مظروف اور مکین سے پہلے ہوتا ہے" صفحہ ۹۴

آریوں کی طرف سے اس دلیل کا جواب ان الفاظ میں قیاس فرمایا ہے "جس طرح ظرف یعنی آکاش قدیم ہے۔ اسی طرح سے روح و مادہ بھی قدیم سے ہیں۔ ہاں ایک قدیم سے ظرف ہے۔ دوسرا قدیم سے ہی

مظروف ہے جس طرح وہ قدیم سے ہیں۔ اسی طرح سے دونوں کا ظرف اور مظروف ہونا بھی قدیم سے ہے۔" صفحہ ۱۹۳

ہاں! ہماری نظر میں دونو ازلی ہیں۔ اس لئے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دو ازلی موجودوں میں تقدم و تاخر کیسا؟

لیجئے۔ ہم آپ ہی سے پوچھتے ہیں۔ پرماتما ازلی خالق ہے۔ وہ کسی فردی دنیا کو نہ سہی۔ نوع دنیا کو (اگر فلاسفہ بغیر افراد کے کسی نوع کی خلقت منظور فرمالیں) ازل سے خلق کرتا آیا ہے۔ وہ نوع دنیا مظروف ہے یا ظرف؟ مظروف ہے تو آپ کے قاعدہ کے مطابق وہ ظرف کے بعد ہونی چاہیئے۔ تب وہ ازلی نہ رہی۔ مگر آپ نوع دنیا کو ازلی مانتے ہیں۔ اس کی ازلیت قائم رکھنے کے لئے آپ کو اس کا خدا کے ساتھ ہم زمانہ ہونا تسلیم کرنا پڑیگا یا پھر یہ نیا عقیدہ وضع فرمائیے۔ کہ نوع دنیا بھی حادث ہے اور قدیم فقط خدا ہے۔

یہ آپ کو منظور نہیں۔

آدیوں کے مندرجہ بالا جواب کی تردید میں آپ نے کوئی نئی دلیل نہیں تراشی۔ بلکہ رشی دیانند کا مندرجہ ذیل قول نقل فرمایا ہے:-

سوال۔ انسان کی پیدائش پہلے ہوئی یا زمین وغیرہ کی؟

جواب۔ زمین وغیرہ کی۔ کیونکہ زمین وغیرہ کے بغیر انسان کا قیام اور پرورش نہیں ہو سکتی۔"

رشی دیانند کا اپنا لفظ زمین نہیں۔ پرتھوی ہے۔ جس کے معنی خاک ہیں۔ اور چونکہ خاک جسم انسان کے علل مادی میں سے ہے۔ اس لئے علت کو معلول سے ماقبل قرار دیتے ہیں رشی نے ظرف و مظروف کا تقدم و تاخر

مقرر نہیں کیا۔ بلکہ علت کو معلول سے قبل مانا ہے۔ اور پھر لفظ قیام کے ساتھ پرورش وغیرہ لگا کر رشی نے اور بھی واضح کر دیا ہے۔ کہ جسم انسانی کے ظرفی قوام ہی نہیں بلکہ وجودی قیام اور نشو و نما کے لئے پرتھوی کی ضرورت ہے۔ باہمی تقدم و تاخر علت و معلول یا دو معلولوں میں ہوتا ہے۔ دو غیر معلولوں میں نہیں ہوتا۔ آریہ لوگ روح و مادہ کی ازلیت میں آکاش کو بھی ازلی مانتے ہیں ۔

احتیاج کا سوال

گیارہویں دلیل کا جواب

مولنا کی گیارہویں دلیل کی بنا قرآن کی مندرجہ ذیل آیت ہے:-

هو الله احد الله الصمد ولم یولد ولم یلد ولم یکن له کفواً احد۔

یعنی اللہ ایک ہے جس کے سب محتاج ہیں۔ وہ کسی سے پیدا نہیں ہوا اور نہ اس سے کوئی پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کا کوئی ہم مرتبہ نہیں یہ ترجمہ ہم نے مولنا کی اپنی عبارت سے اخذ کیا ہے۔ آپ نے الصمد کے معنی کئے ہیں۔ السید المقصود المحتاج الیہ یعنی وہ ذات جس کے سب محتاج ہوں۔

اس سے آپ نے استدلال کیا ہے۔ کہ سب غیر خدا اپنے وجود کے لئے بھی پرماتما کے محتاج ہیں۔ جائے غور ہے کہ آیت شریف میں اپنے وجود کے لئے محتاج کا ہم معنی کوئی لفظ نہیں۔ یہی نہیں بلکہ آپ نے

خود الصمد کا جو ترجمہ کیا ہے۔ وہاں بھی فقط لفظ محتاج آیا ہے۔ سو
لاکھ اور اعتبار سے روح اور مادہ پرماتما کے محتاج ہیں۔ مثلاً مادہ
میں ترکیب نہ دی جائے تو ارواح کا کوئی کام نہ چل سکے۔ پرماتما اس
ترکیب کو قائم نہ رکھے تو ذرات میں انفصال ہو جانے سے سارا کارخانہ
عالم برباد ہو جائے۔ کیونکہ ذرات میں جہاں اتصال کا عرض ہے۔ وہاں
انفصال کا عرض بھی موجود ہے۔ پرلے میں انفصال ہو جاتا ہے اور سرشٹی
میں اتصال۔ یہ باہم متضاد عرض جو اپنے اپنے وقت پر کام کرتے ہیں
اس کی وجہ پرماتما کا قیوم ہونا ہے۔ یہ روحوں کے بس کی بات نہیں۔
یہ وہ احتیاج ہے جس کی طرف قرآن کا اشارہ ہے۔

مگر آپ نے فلسفہ کے خلاف جانے کا تہیہ ہی کر رکھا ہے۔ اپنی
غیر فلسفیانہ منطق قرآن کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بھلا مطلق وجود کے
لئے بھی کوئی کسی کا محتاج ہوتا ہے؟ آپ واجب الوجود فقط اللہ تعالےٰ
کو مانتے ہیں۔ ہم روح اور مادہ کو بھی واجب الوجود قرار دیتے ہیں۔
آپ فرماتے ہیں "جو خود واجب الوجود ہو اور جو اپنے وجود میں کسی اور
وجود کا محتاج نہ ہو۔ وہ غیر کے وجود کے ماتحت کس طرح ہو سکتا ہے"
صفحہ ۱۹۴۔ آپ خود انصاف فرمایئے۔ کیا یہ دلیل چوتھی دلیل کا اعادہ
نہیں؟ آپ نے وہاں فرمایا۔ جو خالق نہ ہو وہ مالک نہیں ہو سکتا۔ وجود
کے لئے محتاج اور مخلوق ہم معنی ہی تو ہیں۔ اور مملوک اور ماتحت بھی
مترادف ہی ہیں۔ بھلا اس اعادے کی کیا ضرورت تھی؟ یہی کہ دلیلوں
کی تعداد میں اضافہ ہو جائے۔ جناب والا! ماتحتیاں تو انسانوں میں
بھی ہیں۔ کوئی محتاج ہے کوئی محتاج الیہ۔ شاگرد محتاج ہے۔

اُستاد محتاج الیہ۔ فقیر محتاج ہے منعم محتاج الیہ۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اُستاد نے شاگرد کو وجود عطا کیا ہے؟ یا منعم نے فقیر کی خلقت کی ہے؟ تمام یا تحتیاں اور چیزیں اور وجود کی احتیاج اور چیز۔ لیجئے اب آپ ہی فرمائیے۔ کیا اللہ کے سوا اور سب موجود وجود کے لئے بھی محتاج ہیں؟ جب اللہ کے سوا کوئی نہ تھا تو محتاج کون تھا؟ کیا اُس وقت اللہ الصمد تھا؟ احتیاج کو بھی تو وجود چاہئیے۔ یہ بھی تو ایک عرض ہے۔ کیا اس کا وجود قدیم ہے؟ اگر قدیم ہو تو اس کا جوہر بھی قدیم ہوگا۔ اور وہ آپ کے خیال میں اللہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں اللہ محتاج ہو جائے گا۔ اگر احتیاج کا عرض قدیم نہیں۔ تو اس کی خلقت ماننی ہوگی۔ اللہ نے اس کی خلقت کیوں کی؟ اور کس طرح کی؟ اس میں خود تو احتیاج ہے نہیں؟ کہاں سے لایا؟ کیونکہ آپ تو نیستی سے ہستی کی خلقت مانتے ہیں۔ اگر احتیاج کو خدا پیدا نہ کرتا۔ تو اس کا ہرج کیا تھا۔ اور جب احتیاج کا وجود ہی نہ تھا۔ تو وجود کے لئے محتاج کون تھا؟ باریک فلسفی مسئلہ ہے۔ غور و خوض سے کام لیجئے؟ روح کو احتیاج کی صفت اللہ عطا کرتا ہے۔ یا اس کی ذاتی صفت ہے؟ اگر اللہ کی عطا کردہ ہے تو روح بالذات محتاج نہ رہی۔ اس ذات میں اللہ نے احتیاج کی صفت ایجاد کی؟

اللہ کی ذین بھی آپ نے کیا بنائی؟ احتیاج دی کیسے گئی؟ روح کو؟ تو روح احتیاج سے پہلے ہونی چاہئیے۔ فرمائیے۔ روح پہلے ہے یا احتیاج پہلے؟ آپ کہیں روح اور احتیاج یکلخت پیدا کیئے گئے۔ یعنی روح کو اللہ نے محتاج پیدا کیا۔ کس کا محتاج؟ وجود کا۔

وجود کا محتاج تو اُسی وقت تک رہیگا جب تک اس کا وجود نہ ہو۔ وجود بل گیا تو اس کی احتیاج نہ رہی۔ دوسرے لفظوں میں جب تک روح وجود کا محتاج ہے۔ وہ بغیر موجود ہے۔ وجود ہو گیا تو احتیاج نہ رہی۔ پرماتما یا تو وجود کی احتیاج پیدا کر سکتا ہے یا وجود۔ وجود اور وجود کی احتیاج دونو یکلخت پیدا نہیں ہو سکتے۔ آپ کہیں گے احتیاج پہلے آئی اور وجود پیچھے۔ ہم نے گذارش کی ہے کہ احتیاج عرض ہے۔ اسے جوہر چاہیئے کیا وہ جوہر اللہ ہے؟ وہ جوہر اللہ ہوگا تو وہ محتاج ہو جائے گا۔ اور غیر اللہ ہوگا تو وہ قدیم ہو جائے گا۔

حقیقت میں مطلق وجود کی احتیاج نہیں ہوتی۔ جوہر بالذات قائم ہوتا ہے۔ اس کی شکلیں بدلتی جائیں گی۔ جو اس کا عرض ہیں۔ لیکن معلول شکلوں کا جوہر واجب الوجود ہے۔

پرماتما کی ضرورت

بارھویں دلیل کا جواب

مولانا کی بارھویں دلیل یہ ہے کہ

"اگر ہم روح و مادہ اور ان کی صفات و خواص کو قدیم مانیں تو یہ کارخانۂ عالم خدا کی ذات بابرکات پر گواہ نہیں رہتا" صفحہ ۱۹۵

آٹے اور پانی کے معہ اپنی خواص کے پاس پاس پڑے ہونے پر بھی بغیر کسی ذی شعور انسان کے گوندھے خود بخود نہ گندھ سکنے کے مقابلہ میں آپ نے لوہا اور مقناطیس کی مثال پیش کی ہے کہ دیکھو۔ لوہا

مقناطیس کے سامنے آتے ہی اُس کی طرف کھنچ جاتا ہے۔ کیا یہ نہ گُندھ سکنے کا جواب ہُوا؟ پانی اور آٹا بھی مل تو جاتے ہی ہیں۔ آپ پانی کو آٹے کی طرف چھوڑ دیجئے۔ گُندھے گا نہیں مگر گیلا تو ہو ہی جائیگا۔ اور اگر مقناطیسی کشش پر ہی سارا انحصار رکھنا ہے۔ تو لیجئے۔ ملے ہوئے لوہے اور مقناطیس کا بغیر کسی جُدا کرنے والے کے خود بخود جُدا ہونا دکھا دیجئے۔ گندھنا مثال ہے نظام کی۔ آٹا اور پانی گڈمڈ تو ہو ہی جاتے ہیں کوئی دو چیزیں ملا دیجئے۔ مل جائیں گی۔ ایک تصویر کو لے لیجئے۔ وہ سوائے ایک کاغذ کے ٹکڑے اور چند رنگوں کے اور کیا ہے۔ کاغذ پر رنگ رکھ دیجئے پانی ڈال دیجئے۔ مل تو جائیں گے ہی مگر تصویر تو بن سکے گی۔ تصویر کے لئے مصور چاہئے۔ مادہ ہے اس میں قوتیں ہیں۔ لیکن ان قوتوں کو کسی ترتیب کے ماتحت عمل پیرا ہونے کے لئے ایک مدرک ذات کی ضرورت ہے۔ پانی بھی ہے آگ بھی ہے۔ ملا دیجئے۔ بجھ جائیگی۔ ہنڈیا پیچ میں لائیے۔ بھاپ بنے گی۔ اُسے بند کر لیجئے۔ بڑی زبردست حرکت کا موجب بنے گی۔ پھر دیر رُکے رہنے دیجئے۔ مع ظرف کے اڑ جائے گی۔ عقل سے استعمال کیجئے۔ کتنی کلوں کا کام دیتی ہے۔ غیر مدرک مادے میں قوتیں تو ہیں لیکن اندھی ہیں اُن کے کسی نظام کے ماتحت چھوٹے پیمانے پر استعمال کرنے کے لئے روحوں کی اور بڑے پیمانے پر استعمال کرنے کے لئے محیط روح کی یعنی پرماتما کی ضرورت ہے۔ آپ "ایک چھوٹے سے کام یعنی جوڑنے توڑنے کے لئے خواہ مخواہ ایک ان دیکھے وجود کی ضرورت" نہ سمجھیں لیکن اس وجود کی شہادت ذرّہ ذرّہ دے رہا ہے۔ رنگ موجود ہو۔ کاغذ موجود ہو۔ پانی بھی ہو مگر مصور نہ ہو۔ تو کبھی ممکن نہیں کہ تصویر تیار ہو جاوے۔ آپ اسے معمولی کام کہئے۔

مگر اہلِ فن کے نزدیک رنگ یا کاغذ کی وہ قیمت نہیں جو مصور کی ہے سب سے بڑا کام ہی یہی ہے۔ بھلا شفق کے رنگوں سے زیادہ اچھی تصویر کیا ہو سکتی ہے۔ وہ فقط رنگوں کے ملنے سے بن گئی ہے؟ ذرا رنگ ملائیے تو ۔

ہم مادہ میں اتصال اور انفصال دونوں کی قوتیں مانتے ہیں۔ اور یہ دونو قوتیں کارخانۂ عالم میں کام کرتی معلوم ہوتی ہیں۔ بھاپ کی صورت میں۔ پانی کے ذروں میں انفصال ہے۔ اتصال کی قوت نے کام کیا۔ بھاپ پانی ہو گیا۔ زیادہ اتصال ہوا تو برف بن گئی۔ برف میں انفصال ہوا تو پانی بن گیا۔ زیادہ انفصال ہوا بھاپ پیدا ہو گئی۔ انفصال بھاپ سے آگے بھی جا سکتا ہے۔ جیسے ماہران علم کیمیا بتاتے ہیں۔ پرلے کی حالت میں ہر مادی چیز انتہائی انفصال کی صورت میں ہوتی ہے۔ اس کے بعد اتصال کی صورت اپنا کام کرتی ہے۔ انفصال کے بعد اتصال خود بخود نہیں ہو سکتا کیونکہ اتصال انفصال کی ضد ہے۔ ایسے ہی انتہائی اتصال کے بعد انفصال کا دور خود بخود عائد نہیں ہو سکتا۔ مناسب وقت پر اتصال اور انفصال کا دور چلانے کے لئے مدرک جوہر چاہیئے۔ اور وہ پرماتما ہے۔ مقناطیس کی صورت میں آپ نے دیکھا کہ لوہا مقناطیس کی طرف کھچ تو گیا لیکن اب جُدا خود بخود نہ ہو گا۔ اس کے لئے کوئی مدرک جُدا کنندہ چاہیئے۔ معمولی لوہا مقناطیس کا کام نہیں دے سکتا لیکن اس میں مقناطیس بھر دیجئے لوہے کو کھینچنے لگ جائے گا۔ یہاں اس کھینچنے اور دُور ہونے کی قوتوں کا استعمال انسان کر رہا ہے جب چاہے انسان اپنے حسب منشا اس میں کھینچنے اور دُور ہونے کی قوت معرض ظہور میں لائے۔ سارے عالم کا کارخانہ انسان

کی رسائی سے باہر ہے۔ وہ محیط مدرک کے ماتحت ہے۔ جسے ہم پرماتما کہتے ہیں۔ اس طرح نہ فقط پانی اور آٹے کی مثال بلکہ آپ کی مقناطیس کی مثال بھی ہمارے ہی مسلمہ کی تائید کرتی ہے۔ آپ کے نہیں ؛

آپ نے خواہ مخواہ جواب در جواب تحریر فرمانے کی تکلیف گوارا فرمائی آپ کی تحریر میں اعادہ تو ہے۔ کام کی بات بہت کم ہے۔ ایک ہی جواب کی دو شقوں کو آپ دو جواب قیاس کر لیتے ہیں۔ آپ نے پانی اور آٹے کی مثال پر یہ کیا لکھ دیا :-

"سوچو تو سہی۔ جس کا وجود خود بخود نہ ہو جس کی قوتیں خود بخود نہ ہوں وہ مل کیسے خود بخود سکتا ہے"

یعنی نہ آٹے کا وجود اپنا ہے۔ نہ قوتیں اپنی ہیں۔ تو وہ کس کی ہیں اللہ کی؟ بہت اچھا۔ تو کہئے اللہ سے مل جایا کرے۔ گندھ جایا کرے حضرت! اللہ کی قوت سے ملانا۔ نہ کہ اُلٹا اگر مادہ کی قوت ملانا ہو۔ تو اللہ ملائیے کیسے؟ ملانا عرض ہے۔ کیونکہ ہر قوت عرض ہے۔ اس کے لئے جوہر چاہیے اللہ کو قرار دیجئے چاہے مادے کو۔ قرار تو دینا ہی ہوگا۔ ہم نے قرار دیا مادے کو۔ آپ اس کا بدل اختیار کر لیجئے ؛

اجزائے لایتجزی

تیرہویں دلیل کا جواب

تیرہویں دلیل میں جناب نے ایک شرط وضع فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"اگر واقعہ میں یہ ثابت ہو جائے۔ کہ دنیا اُن لطیف ذرات سے بنی ہے جو منقسم نہیں ہو سکتے۔ تو ہم (آریہ) سچے۔ اور ہم مادے کو قدیم ماننے کے لئے تیار ہیں" صفحہ ۲۰۲

مولانا ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ اجزاء لایتجزی کا وجود ممتنع ہے یعنی کوئی ایسا جزو نہیں ہو سکتا جس کا پھر آگے جزو نہ ہو۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"دو پرمانوں کو ہم اس طرح (..) پہلو بہ پہلو رکھتے ہیں۔ پھر ان کے اوپر عین درمیان میں ایک پرمانو (.:.) رکھ کر پوچھتے ہیں ......

اوپر کا پرمانو نیچے کے دونوں پرمانوؤں سے چھوتا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ اوپر کے پرمانو کے دو حصے ہیں تبھی تو اس کا ایک حصہ نیچے کے دائیں پرمانو سے چھوتا ہے۔ اور دوسرا حصہ نیچے کے بائیں پرمانو سے چھوتا ہے" صفحہ ۲۰۲

"ایسے ہی تین پرمانوؤں کو پہلو بہ پہلو (...) قائم کر کے لکھا ہے:۔

درمیان کا پرمانو دائیں بائیں والے پرمانوؤں سے ملتا ہے" صفحہ ۲۰۲

جناب کا استدلال اس وہم پر مبنی ہے۔ کہ پرمانو کی دائیں بائیں اطراف ہوتی ہیں۔ اگر یہ قیاس نہ کریں تو کبھی پرمانو کو دایاں یا بایاں کہہ کیسے سکیں؟
جناب اسی بات کو دوسرے لفظوں میں دہراتے ہیں جب فرماتے ہیں کہ:۔

"اس (پرمانو) میں طول و عرض نہیں تو اس سے مل کر بننے والی چیزوں
طول و عرض کہاں سے آجائے گا۔" صفحہ ۲۰۳

جناب کے ان سارے سوالات کی تہ میں علم جیومیٹری سے ناواقفیت
کررہی معلوم ہوتی ہے۔ جیومیٹری میں ایک اصطلاح ہے۔ نقطہ۔ نقطہ
تعریف یہ ہے کہ اس میں طول عرض اور بلندی تینوں میں سے کوئی طرف نہیں
جیومیٹری میں نقطہ کا تصوّر اور علم کیمیا میں پرمانو کا تصوّر ایک ہی ہے
کا مجموعہ لکیر ہوتی ہے۔ اور لکیروں کا مجموعہ سطح اور سطحوں کا مجموعہ اشیاء
غور ہے کہ نقطہ میں کوئی طرف نہیں لیکن لکیر میں ایک طرف پیدا ہوگئی
وہ کہاں سے آئی ہے۔ لکیر میں فقط لمبائی ہے۔ چوڑائی اور بلندی نہیں۔
اشیاء میں جو سطحوں سے مل کر بنی ہے۔ طول عرض اور بلندی تین اطراف
ہیں۔ اب بھی اگر آپ سوال کرتے جائیں۔ کہ پرمانو میں طول عرض نہیں تو
اشیاء میں کہاں سے آتا ہے۔ تو نہایت مودبانہ عرض یہ ہے کہ علم جیو
کا مطالعہ فرمائیے۔ آپ فرما سکتے ہیں کہ نقطہ تو ایک مفروضہ ہستی ہے
نہیں۔ یاد رکھئے۔ آپ فلسفہ کے میدان میں قدم مار رہے ہیں فلسفہ میں
سے کام لیا جاتا ہے۔ جو اس کے اخذ سے فلسفی وجود پالا ہوتا ہے۔ جیسے
کا کام نقطہ کے بغیر نہیں چل سکتا۔ ویسے ہی فلسفہ کا کام بغیر پرمانو کے
چل سکتا۔ اور ذرا آگے دیکھئے۔ سائنس نے بھی فلسفے اور جیومیٹری
ہمزبانی اختیار کی ہے۔

پرمانو میں اطراف نہیں ہوتیں۔ آپ نے حکیم ہربرٹ سپنسر کا قول
فرمایا ہے۔ یہ اس وقت کا ہے جب ریڈیم کی دریافت نہ ہوئی تھی۔ اب
کے طفیل ذرات کی بھی تقسیم ہوئی ہے۔ اور جس جزو پر سائنس اس وقت

ہے۔ اس کا نام الیکٹرون ہے۔ یہ جزو ایسا ہے جو لطیف سے لطیف آلات سے بھی گرفت میں نہیں آتا۔ وہ حواس کے ذریعہ ماخوذ نہیں ہوتا۔ اور کوئی خوردبین اُسے دکھا نہیں سکتی۔ اس کا قیاس کیا جاتا ہے۔ وہ جگہ نہیں گھیرتا۔ اس لئے اس میں اطراف نہیں۔ جب اطراف نہیں تو تقسیم کیونکر ہوگی؟ کیونکہ تقسیم یا تو طول کی ہوتی ہے۔ یا عرض کی یا بلندی کی۔ نقطہ میں تینوں ندارد ہیں۔ اس لئے اسے مساحت دان نہیں کاٹ سکتا۔ الکٹرون میں بھی تینوں ندارد ہیں۔ اس لئے اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ یہی تعریف پرمانو کی ہے۔ جو مادہ کا وہ جزو ہے جس میں اطراف ندارد ہیں۔ اور اس لئے ناقابل تقسیم ہے ٭

چونکہ الکٹرون مادی حواس یا مادی آلات کے ذریعے محسوس نہیں ہو سکتے۔ اس لئے ماہران علم کیمیا انہیں ایک طاقت قرار دیتے ہیں۔ مگر فلسفہ کا یہ اصول ہمیشہ مدنظر رکھنا چاہیئے۔ کہ طاقت ایک عرض ہے۔ اسے جوہر چاہیئے الکٹرون کو اگر عرض تسلیم کیا جائے تو اس کے لطیف جوہر کا نام مادہ یعنی پرکرتی ہوگا جس کا انفصال نہیں ہو سکتا ٭

اِس کے بعد مولانا کو اختیار ہے کہ اپنی شرط پوری کریں اور مادے کو قدیم مانیں یا حسب دستور اسے حادث ہی قرار دیئے جائیں ٭

تشکل حادث نہیں

چودھویں دلیل کا جواب

مادے کے حادث ہونے کی چودھویں دلیل یہ دی ہے کہ

"مادہ کسی نہ کسی شکل میں ضرور متشکل رہتا ہے۔ اور جب شکل سے بھی وہ متشکل ہوتا ہے۔ وہ شکل حادث ہوتی ہے" صفحہ ۲۰۴

ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔ کہ شکل عرض ہے۔ مگر متشکل جوہر۔ عرض حادث اور قدیم دونو ہوتے ہیں۔ لیکن جوہر اپنی معلول صورت میں تو حادث کہا جا سکتا ہے۔ مگر بالذات حادث نہیں ہوتا۔ اگر جوہر بھی بالذات حادث ہو تو شکل کا حامل کون ہو؟

مولانا نے اشکال کے حدوث کی دلیل یہ دی ہے کہ

"اگر حادث نہ ہوتی تو زائل نہ ہوتی"۔

واقعی اشکال تو زائل ہوتی ہیں لیکن کیا اشکال کے ساتھ متشکل کی ذات بھی زائل ہو جاتی ہے؟ مثلاً برف سے پانی بنا۔ برف کی شکل زائل ہو گئی لیکن کیا برف کا مادہ بالذات بھی زائل ہوا؟ اگر زائل ہوتا تو پانی کہاں سے آتا؟ پانی آنچ پر رکھ دیجئے۔ بھاپ ہو جائیگا۔ لیجئے پانی کی بھی شکل زائل ہو گئی۔ لیکن کیا پانی کا مادہ (وہی برف کا مادہ ہے) زائل ہوا؟ اگر وہ زائل ہو جائے تو بھاپ نہ بن سکے۔ بھاپ کو پھر پانی کر لیجئے۔ شکلیں بدلتی جائینگی لیکن مادہ قائم رہیگا۔ فی الاصل اشکال کا تغیر مادہ کے استقرار کی دلیل ہے۔ اگر مادہ قائم نہ رہے تو اشکال کا تغیر ہی نہ ہو۔ بلکہ چیز ہی نئی ہو جائے

کیا پانی برف کی بدلی ہوئی حالت نہیں۔ بلکہ بالذات نئی مخلوق ہے؟ کون عقلمند تسلیم کرے گا؟ مگر مولانا کو کوئی کیا کہے۔ انہیں فلسفے سے بیر ہے فرماتے ہیں:۔

"جو چیز محل حدوث ہو وہ خود حادث ہوتی ہے" صفحہ ۲۰۵

جناب! حدوث کا محل صورت ہے وہ حادث ہے۔ اور وہ عرض ہے ایک جوہر کا جو قدیم ہے یعنی مادہ۔

پندرہویں دلیل سے لے کر انیسویں دلیل تک آریہ کتب کے حوالجات درج کئے ہیں۔ جن سے مولانا نے حدوث روح و مادہ کا استنباط کیا ہے ان حوالوں کی تشریح ہم دیگر حوالہ جات کے ساتھ یکجا کسی اگلے باب میں کریں گے۔

کیا اللہ محتاج ہے؟

بیسویں دلیل کا جواب :۔

دلیل یہ ہے کہ

"اگر وہ (روح و مادہ) خدا کی مخلوق نہیں تو کارخانہ عالم چلانے کیلئے خدا کو ان کے وجود کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ اور جو محتاج ہو وہ خدا نہیں ہوسکتا" صفحہ ۲۱۲

گیارہویں دلیل کا جواب دیتے ہوئے ہم نے گذارش کی تھی کہ احتیاج ایک عرض ہے۔ اسے جوہر چاہئے۔ آپ روح و مادہ کو وجود کے لئے محتاج ٹھہراتے ہیں۔ وہ احتیاج وجود سے پیشتر ہوتی ہے یا بعد؟ اگر پیشتر ہوتی ہے

تو کیسے ہوتی ہے؟ بعد ہوتی ہے۔ تو وجود تو پہلے ہی موجود ہے اسکی احتیاج کیسی؟ اور اگر ہم زمانہ ہے تو بھی احتیاج نہیں۔ کیونکہ جو چیز ہے اسکی احتیاج کیا؟ اور اگر روح و مادہ اپنے وجود کے لئے کسی غیر کے محتاج نہیں تو وہ قدیم ہیں ※

اب آپ نے ایشور کی احتیاج کی بات چلائی ہے۔ اور جب کسی آریہ نے آپ سے کہا کہ احتیاج اُس چیز کی ہوتی ہے جو لیسر نہ آئے۔ تو بگڑے اور اُسے پاگل بھی کہہ دیا۔ کہ کیا جارج پنجم کو فوج لیسر نہیں اور پھر بھی اس کی ان کو احتیاج ہے۔ ہاں حضرت! فوج کی احتیاج اُس وقت تک تھی جب تک فوج نہ تھی۔ اب اگر احتیاج ہے تو اُسے قائم رکھنے کی یا وقت پر اُس سے کام لینے کی ہے۔ نہ کہ فوج کی۔ آپ نے فرمایا۔ "کیا پہلے ہیں .... ایشور سورج چاند وغیرہ .... کا محتاج ہوتا ہے" ہے صفحہ ۲۱۶

حضرت! ان سب کا مادہ موجود ہے۔ اس لئے احتیاج نہیں اور پھر ان کا اس وقت کام نہیں۔ اس لئے احتیاج نہیں ※

آپ نے احتیاج کی تعریف کی ہے:۔

"کسی چیز کا ایسا ہونا کہ اُس کے بغیر کام نہ چل سکے"۔ صفحہ ۲۱۴

چلو آپ کے لئے یہی تعریف سہی۔ کیا پرماتما کا کام بغیر مادہ اور روح کے چل سکتا ہے؟ چل سکتا ہے تو چلائیے۔ کیوں صفت کو تحصیل حاصل کرتا ہے۔ کوئی چیز ہے جو اُسے بار بار خلقت کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ آپ کہیں گے اس کی ازلی خالقیت۔ کیا یہ خالقیت بغیر مخلوق کو گھڑے قائم رہ سکتی ہے؟ آپ فرماتے ہیں مخلوق مادے کو تو خود بنا سکتی ہے۔ بنا سکنے یا نہ بنا سکنے سے بحث نہیں۔ بحث ہے کہ کام نہ چل سکنے سے۔ کیا اس کا کام اُن کے

کے بغیر چل سکتا ہے؟ خود بنا لئے تو کیا اور خود بخود موجود سے کام لے لیا تو کیا احتیاج تو یکساں ہے۔ جو اپنے سے علیحدہ ہے۔ اس کی احتیاج ہے۔ اگر اپنے میں کوئی ایسی صفت ہو جس کا اظہار کسی دوسرے موجود پر منحصر ہو تو اس موجود کی احتیاج ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ آپ جمیع غیر اللہ کو اللہ کا عرض ٹھہرا دیں۔ جزو قرار دیدیں۔ صفت قرار دیویں۔ قوت یا شکل تسلیم فرمالیں تب مشکل حل ہو جاتی ہے۔

دراصل احتیاج کی تعریف آپ نے بھی درست نہیں فرمائی۔ احتیاج اس چیز کی ہوتی ہے۔ جس کے بغیر کام نہ چلے۔ اور جو میسر نہ ہو۔ پرماتما کا کام درحقیقت بغیر روح و مادہ کے چل نہیں سکتا کیونکہ اس کی کئی صفات اضافی ہیں۔ مثلاً خالقیت۔ مالکیت۔ قیومیت۔ علم۔ انصاف۔ رحم وغیرہ وغیرہ ان کے اظہار کے لئے دوسرا وجود چاہیئے۔ اگر روح و مادہ میسر نہ ہوتے تو اللہ محتاج رہتا۔ مگر چونکہ میسر ہیں اس لئے احتیاج کا نقص عائد نہیں ہوتا۔

آپ فرماتے ہیں مکتی موجود ہے۔ پھر روح اس کا محتاج کیوں ہے؟ وہ محتاج اس لئے ہے کہ مکتی اُسے میسر نہیں۔ پرماتما کو روح و مادہ فقط اپنے وجود کی ہی وجہ سے میسر نہیں بلکہ اس کی مالکیت کی وجہ سے میسر ہیں۔ ورنہ موجود تو کارخانۂ عالم میں کیا نہیں؟ ہاں مجھے میسر وہ ہے جو میرا حق ہے۔ پرماتما کا حق سب پر ہے۔ روح کا مکتی پر طبعاً حق نہیں۔ پرماتما کی بدولت ہے جو نیک اعمال کرنے پر اُسے بخشتا ہے۔ روح مکتی کی مالک ہوتی تو اس کی احتیاج نہ ہوتی۔

آپ فرماتے ہیں:۔

"روح و مادہ خدا کی مخلوق تو ہیں نہیں کہ جب خدا چاہے اس کو بنا سکے

ہاں اتفاق سے اس کو اس کا قبضہ مل گیا" - صفحہ ۲۱۸

قبضہ اتفاق سے نہیں ملا - ازلی ہے - اور روح و مادہ کو جب چاہے بنانے کی ضرورت نہیں - وہ تو پہلے سے موجود ہیں - ہم حیران ہیں اس سے احتیاج لازم کیسے آگئی؟

ہاں! آپ یہ پوچھ سکتے ہیں کہ روح و مادہ نہ ہوں تو خدا کیا کرے - سو ہمارے عقیدہ سے ہیں ایسا زمانہ ہی نہیں جب روح و مادہ نہ ہوں - ان کا نہ ہونا محال ہے - اس سے خدا کا محتاج ہونا بھی محال ہے ۔

اور اگر کج بحثی سے ہی غرض ہے تو چلئے - خدا کو ایک ذرہ حضرت کا دورہ نہ ہوا - کیا کریگی اس کی مالکیت؟ کیا کرے گا اس کا انصاف اور رحم باندھے کے دھرے رہیں گے یا نہیں؟ اب بتائیے احتیاج کس عقیدہ سے ہے؟

عشق اور خلق

اکیسویں دلیل کا جواب

مولانا کی اکیسویں دلیل یہ ہے کہ

" وہ (روح) خدا کے ہاتھ کا کرشمہ نہیں - تو کیا وجہ ہے کہ روح میں خدا کی محبت مرکوز ہے؟" صفحہ ۲۱۷

کسی نے کہہ دیا - حضرت! عشق تو دنیاوی حسینوں سے بھی ہوا ہی کرتا ہے - آخر لیلیٰ - سسی - سوہنی وغیرہ مجنوں - پنوں - مہینوال کی خالق تو نہ تھیں - آپ فرماتے ہیں - وہ (حسین) آنکھ سے نظر آتے ہیں .... لیکن خدا تو نظر نہیں آتا" صفحہ ۲۱۹

کسی شاعر نے اس کا جواب دے چھوڑا ہے :-

ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

مراقبہ کی کیفیت یوگیوں سے پوچھو - کیا لذت اٹھاتے ہیں - بہشت کی کیفیت حوالہ رقم کرتے ہوئے جناب نے خود تحریر فرمایا ہے :-

"پھر اس لامکان و بے جہت کا دیدار زہے بہشت آثار" - صفحہ ۱۱۰

تب تو اُس کے دیدار کا بھی کوئی امکان ہوا - وہ دیدار حسی نہیں روحانی ہے جو روح کو اپنے ہی ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے مکتی میں یہ کیفیت ہر وقت رہتی ہے - اور یہاں مراقبہ کی حالت میں وہ لذت میسر آتی ہے - ہمارا عقیدہ ہے کہ ہر روح کئی دفعہ مکت ہوئی کئی دفعہ جنم مرن میں آئی - اس لئے اس لذت کی اُسے دھندلی سی یاد ہے ۔

اس عشق کی جناب نے ایک اور وجہ رقم فرمائی ہے :-

"یہ جو بعض لوگ خوبصورت عورتوں کے عاشق ہو جاتے ہیں - دراصل غیر اللہ کے عاشق ہی نہیں ہوتے کس کے عاشق ہوتے ہیں؟

"خدا اپنے حسن و جمال کی ایک خفیف سی جھلک . . . کسی مخلوق پر ڈالتا ہے - اس لئے روح . . . اس تھوڑے سے حسن کو دیکھ کر لٹو ہو جاتی ہے" صفحہ ۲۲۰

یہ کیا ملغوبہ ہے اوپر تو کہا "خدا تجسم سے پاک ہے . . . . خدا تو نظر نہیں آتا - اور پھر نیچے رقمطراز ہوئے کہ ایک خفیف سی جھلک ڈالتا ہے غیر مجسم کی جھلک ہوتی ہے ؟ اور کیا یہ بازار حسن فروشاں میں دل کے سودے خدا تعالے کا عشق ہے ؟ واہ صاحب واہ ! اگر خدا کا جلوہ اُس کے مخلوق حسن میں ہے تو پھر یہ کیا کہنا کہ وہ نظر نہیں آتا - اس عشق کی وجہ ہی سمجھ

لیجئے حسینوں کا حسن۔ جیسے یہاں معشوق ہونے کو خالق ہونے کی ضرورت نہیں ویسے ہی وہاں بھی۔

آخر یہ دلیل کیا ہوئی کہ ہم عاشق ہیں اس لئے حادث نہیں۔
بائیسویں دلیل پھر ایک حوالہ ہے جس کی تشریح آگے کی جائیگی۔

موجود کا منبع عدم؟

تئیسویں دلیل کا جواب

حضرت تئیسویں دلیل یہ قائم فرماتے ہیں۔ کہ:-

"وجود تمام کمالات کا منبع و مبدا ہے۔ اور عدم تمام نقصانات کا مخزن ...... روح و مادہ نقصانات سے مملو ہیں۔ ... اس لئے روح و مادہ کا وجود ذاتی نہیں"۔ صفحہ ۲۲۳

ہم یہی دلیل روح و مادہ کی قدامت میں دیتے ہیں۔ مولٰنا غور فرمائیں کہ کیا نقصانات کا۔ یا بہتر ہو اگر انہیں نقائص کہا جاتے۔ عالم میں وجود ہے یا عدم؟ اگر ان کا عدم ہو تب تو قضیہ ختم ہے۔ ہم آپ سب مکمل ٹھیرے۔ اور اگر عدم نہیں۔ وجود ہے۔ تو اس کا مخزن عدم کو کیسے قرار دیں؟ کہیں وجود کا مخزن بھی عدم ہوتا ہے؟ اور اگر اقرار فرمائیں۔ تب تو تمام کمالات کا منبع جو وجود قرار دیا ہے اُن کا مخزن بھی عدم ہو جائے گا۔ اس سے اللہ تعالیٰ بھی عدم سے تشریف لائیں گے۔ کیونکہ وہی تو آخری کمالات کے حامل ہیں۔ چھٹی ہوئی۔

جناب! نقائص کا وجود ہے۔ یہ عرض ہیں۔ انہیں جوہر چاہئے اور

وہ جو سہ ہیں روح اور مادہ۔ آپ کا تو کیا ہے۔ تمام گناہوں۔ تمام کمزوریوں تمام بداطواریوں کا خالق اللہ کی ذات کو ٹھیرادیں گے۔ یا کم سے کم ان کے ملکہ کا مبدا اسی کو تصوّر فرمائیں گے۔ اور ساتھ ہی کہیں گے کہ وہ کامل بھی ہے۔ مطلب کیا؟ کامل گناہگار۔ کامل کمزور۔ کامل بداطوار یا یہ نہ سہی۔ کامل گناہوں کا۔ کمزوریوں کا۔ بداطواریوں کا۔ یا چلو یہ بھی نہ سہی کامل گناہوں کے ملکہ کا خالق خداوند کریم ہے۔ یہ کیا عقیدہ ہے؟ ✿

اطاعت اور قدامت

چوبیسویں دلیل کا جواب

چوبیسویں دلیل اکیسویں دلیل کا اعادہ ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"اگر روح خدا کی مخلوق نہیں تو اس کو خدا کی اطاعت اور اس کا مملوک بننا نہایت گراں گزرنا چاہئیے"۔ صفحہ ۲۲۴

بعض کو گزرتا ہے۔ کیا بداعمال اطاعت کرتے ہیں۔ اور سرکش اپنے آپ کو مملوک سمجھتے ہیں یا ناصبور اس کی ملکیت کو شوق سے قبول کرتے ہیں؟ بخوشی اطاعت وہی کرتے ہیں۔ جو اس پر عاشق ہیں۔ اور جو اپنی مکتی یا مراقبہ کی یاد کو تازہ نیک اعمالیوں سے روز نیا جلا دیتے ہیں۔ بھلا اطاعت کا مخلوق ہونے سے کیا تعلق؟ مان لیا روح مخلوق ہیں تو کیا وہ یہ ماننے سے برضائے خود مطیع ہو گئے؟ انسان سرکش ہیں بداعمال ہیں۔ تو کیا وہ مخلوق نہیں؟ یا کیا پرماتما نے انہیں سرکش بنایا؟

یا بد اعمالی پر راجع کیا ہے؟ بد اعمالی کا منبع کون ہے؟ کیا وہ ملکہ جو اللہ نے پیدا کیا ہے؟ تب فلاسفہ کے نزدیک تو بد اعمالی کی علت اولیٰ ہی اللہ میاں ٹھہریں گے۔ میاں! مان لو۔ روح قدیم ہے اور اس کی سرکشی یا اطاعت کی استطاعت بھی قدیم ہے۔ پرماتما کو خالق بنا کر تمام نقائص کا ماخذ اسے نہ ٹھہرائیے۔

چھبیسویں دلیل پھر ایک حوالہ ہے جس کی تشریح آگے ہوگی۔

روح و مادہ کی ضرورت

چھبیسویں دلیل کا جواب

چھبیسویں دلیل گیارہویں اور تئیسویں دلیلوں کا اعادہ ہے۔ فرماتے ہیں :-

"روح و مادہ واجب الوجود ہیں۔ تو سنو! کہ واجب الوجود کا خدا ہونا ضروری ہے ...... جس کا وجود لابد ضروری ہے۔ اُس کے لئے لازمی ہے کہ جامع جمیع کمالات ہو ...... دیکھو جو ناقص ہے۔ اس کا وجود نہ ہو تو ہرج کیا ہے؟" صفحہ ۲۲۷

ہمارا ہرج کچھ نہیں۔ وقت یہ ہے کہ ناقص موجود ہے۔ آپ کے اسے ناقص قرار دے کر اس کے غیر ضروری ہونے کا فتویٰ دینے پر بھی وہ موجود ہے۔ اور اگر جناب ذہنی عدم ضرورت پر تلے ہوں تو جامع جمیع کمالات کے نہ ہونے سے بھی کیا ہرج ہے؟ آخر ہرج کا فیصلہ تو ہمیں اور آپ کو کرنا ہے۔ ہم نہ ہوئے تو خدا بھی ہماری بلا سے نہ ہو۔ اُس کی ضرورت

کیسے ہوگی ؟

جناب والا! یہ ضرورت فلسفیانہ ہے فلسفیانہ ضرورت ہمیشہ اُس ذات کی ہوتی ہے جس کے بغیر موجودات کے سمجھے کا حل نہ ملتا ہے۔ مثلاً دُنیا میں ادراک موجود ہے۔ اس کا جوہر ہونا ضروری ہے۔ وہ جوہر روح ہُوا۔ دُنیا میں عدم ادراک بھی ملتا ہے۔ اس کا جوہر ہونا ضروری ہے۔ وہ مادہ ہوا۔ دُنیا میں نقائص موجود ہیں۔ طروریاں ہیں۔ مجبوریاں ہیں۔ گناہ ہیں۔ ان کے جوہر ہوئے روح اور مادہ۔ کمال کا بھی قیاس ہے۔ سارے کارخانہ عالم پر نظر ڈالتے ہیں تو نظام معلوم ہوتا ہے۔ یہ تصویر محض رنگوں کا اختلاط نہیں کسی مصور باکمال کی جادوگری ہے۔ تمام کارخانۂ عالم قوانین وقواعد کے ماتحت کام کرتا ہے۔ اخلاق پر قانون ہے۔ طبیعات پر قانون ہے۔ وہ قانون اشارہ کرتا ہے کسی مکمل مقنن۔ مکمل ناظم مکمل مالک کی طرف۔ وہ پرماتما ہے ٭

یہ معنی ہیں ضرورت کے۔ اور اگر غیر فلسفی ہو جاؤ جیسے مولانا ہوتے ہیں تو نہ ناقص کی ضرورت ہے نہ کامل کی۔ اور اس بحث کی بھی کیا ضرورت جو آپ نے خواہ مخواہ چھیڑ رکھی ہے ؟

ستائیسویں دلیل سے اکتیسویں دلیل تک پھر ہماری کتب مقدسہ کے حوالجات ہیں۔ جن پر آگے چل کر روشنی ڈالیں گے ٭

موصوف فانی نہیں

بتیسویں دلیل کا جواب

روح کے حادث ہونے کی ۳۲ ویں دلیل یہ فرمائی ہے کہ
" صفات کے ناش و فنا ہو جانے سے خود موصوف ناش و فنا ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ روحوں کو بعض گناہوں کی سزا میں بناتات مثلاً بڑ کے درخت میں جنم دیا جاتا ہے۔ اب جو روح بڑ کے درخت میں ایک ایک ہزار سال رہتی ہے۔ اس وقت دیکھو تو جس قدر روح کی صفات تم خود مانتے ہو وہ سب ناش ہو جاتی ہیں"۔ صفحہ ۲۳۴

اس عام بیان کے بعد جناب مولٰنا نے روح کی چھ صفات اچھا و دیش وغیرہ کا نام لیا ہے۔ کہ یہ نباتات کے جسم میں نہیں رہتیں یہ دلیل نئی دلیل نہیں بلکہ چھٹی دلیل کے ماتحت آ چکی ہے۔ لیکن مولٰنا کو شوق ہے دلائل کی تعداد بڑھانے کا۔ سو خیر۔ ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں۔ کہ صفات دو قسم کی ہوتی ہیں۔ ایک ہمیشہ رہنے والی۔ دوسری عارضی۔ آتما کی ہمیشہ رہنے والی صفت ہے۔ چیتنا یعنی ادراک۔ اس ادراک کے کوائف ایک طرف تو جاندار کے ذہنی اعمال میں مترتب ہوتے ہیں اور دوسرے اُس کی زندگی کے قوام اور منضبط نشو و نما کا موجب بنتے ہیں۔ خواب گراں کی حالت میں اس خواب کے سوا اور کسی چیز کا احساس نہیں ہوتا۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ اس وقت انسان غیر مدرک ہو جاتا ہے؟ جب تک زندگی یعنی منضبط نشو و نما قائم ہے۔ تب تک چیتنا ہے

نباتات کے جسم میں ماء الحیات کا جڑوں سے کھنچ کر اوپر کی طرف چڑھنا انہیں اعصاب کے ذریعہ ہوتا ہے جو پودوں اور درختوں کی چھال کے اندر واقع ہیں اور اُن کا درجہ جسم نباتاتی میں وہی ہے۔ جو دیگر جانداروں کے جسم میں اعصاب کا ہے۔ دونو صورتوں میں اعصاب پر باہر کی حرارت کا برقی اثر پڑتا ہے جس سے یہ اعصاب بالترتیب سکڑتے اور پھیلتے ہیں اور نباتات میں ماء الحیات اور حیوانات میں خون کو متحرک کرتے ہیں۔ یہ اعصاب ادراک کا جسمانی آلہ ہیں۔ اِس لئے بڑ کا درخت جو ہزار ہزار سال تک زندہ رہتا ہے ایسیں ماالحیات کا دورہ قائم رہتا ہے۔ اور وہ انہی اعصاب کی بدولت جو بڑ کی روح کا مادی آلہ ادراک ہیں۔ اس لئے بڑ چیتن ہے اگرچہ اس کی چیتنتا کی ذہنی کوائف فی الحال بند ہیں ❊

پس جب روح کا اصلی خاصہ چیتنتا قائم ہے تو روح کی صفات کا ناش نہیں ہوا۔ اور اس لئے موصوف یعنی روح کے ناش کی کوئی صورت نہیں ❊

اور اگر ہر صفت کے قائم ہی نہیں بلکہ عمل پیرا رہنے سے ہی موصوف کا قائم رہنا متصور ہو۔ تو وحدت کے دور میں جناب باری کی صفات کا ملاحظہ فرمائیے۔ وہ مالک نہیں ہوتا۔ خالق نہیں ہوتا۔ قیوم نہیں ہوتا۔ کیا ہوتا ہے آپ جانیں۔ آپ کے ہی کسی بھائی نے کہا ہے:-

"اللہ کے پلّے میں وحدت کے سوا کیا ہے"؟

پھر ذاتِ باری کے بارے میں جو صلاح چاہو قائم رہنے دیجئے نہ رہنے دیجئے۔ مالک قلم آپ ہیں ❊

بے غور کے دلیل

تینتیسویں دلیل کا جواب

"روح کے حدوث کی تینتیسویں دلیل کیچوے نام جانور کا وجود ہے۔ مگر اس دلیل کے صحیح ہونے پر ابھی میں نے خود غور نہیں کیا"۔

یہ مولوی صاحب کے الفاظ ہیں۔ اگر غور نہیں کیا تھا۔ تو اندراج کی اتنی کیا جلدی تھی؟ یہی نہ کہ دلیلیں تیس سے تینتیس ہو جائیں۔ غلط دلائل زیادہ ہونگی تو غلطی ہی بڑھے گی۔ صحیح دلیل ایک کافی ہے۔ خیر۔ آپ جائیں۔ آپ پہلے غور فرمالیں۔ تو ہم بھی جواب عرض کر دینگے۔

باب دوم

آریوں کے اعتراضات کے جوابات

مندرجہ باب اوّل و سوم کتاب حدوث

روح و مادہ کی تنقید

مولنا نے اپنی کتاب کے پہلے باب میں آریہ سماجیوں کی طرف سے روح اور مادہ کی قدامت کی تائید میں چار دلائل نقل یا وضع فرماکر انکا جواب عنایت فرمایا ہے۔ اسلام کی دلائل کا امتحان کرنے کے بعد اب آریوں کی دلائل کے جوابات کی تنقید غیر موزوں نہ ہوگی +

پہلی دلیل

مالک بے مملوک

آریہ سماج کی طرف سے پہلی دلیل جناب نے یہ دی ہے کہ:-

"جس طرح خدا کی ذات ازلی ہے۔ اُسی طرح اُس کی صفات بھی ازلی ہیں۔ اور منجملہ اور صفات کے ایک صفت مالکیت بھی ہے۔ اور وہ بھی ازلی ہے۔ اور مالک ہونا چاہتا ہے کہ کوئی مملوک بھی ہو....... اگر یہ مانا جائے کہ خدا تو قدیم سے ہے۔ اور روح اور مادہ حادث ہیں تو ماننا پڑے گا کہ خدا کی مالکیت کی صفت بھی حادث ہے۔" صفحہ ۲

اس دلیل کے مولنا نے چار جواب دئیے ہیں:۔

(۱)

قادیانی جواب۔ ازلی النوع

موجودہ مادہ اور روحیں بے شک حادث ہیں مگر خدا ہمیشہ سے پیدا کرنے والا اور ان کا مالک ہونے والا ہے۔ ان موجودہ روحوں سے پہلے اور روحیں تھیں۔ ان سے پہلے اور۔ ان سے پہلے اور۔ اور یہ سلسلہ ایسا ہے۔ جس کی ابتداء نہیں"۔ صفحہ ۵

یہ اُسی پُرانی بات کو گویا دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ کہ روحیں نوعاً قدیم ہیں۔ مگر فرداً حادث۔ اس سے یہ تو صاف ظاہر ہو گیا کہ احمدی حضرات کا کام بغیر غیر خدا کو ازلی مانے چل نہیں سکا۔ عام اسلام سے آخر اس بات میں تو اختلاف کر ہی لیا۔ کہ روح اور مادہ نوعاً قدیم ہیں۔ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں کہ نوع کا خلق بغیر افراد کے خلق کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر پرماتما ازلی خالق ہے تو ازل سے اُسے فرد خلق کرنے چاہئیں۔ اور وہ فرد ازلی مخلوق ہونگے۔

(۲)

غیر احمدی جواب - خالق بالقوۃ

دوسرا جواب جناب نے اُن لوگوں کی طرف سے نقل کیا ہے جو خدا کو بالقوۃ تو قدیم سے خالق مانتے ہیں مگر بالفعل خدا کے خلق کرنے کی ابتداء مانتے ہیں" - اس جواب پر جناب نے یہ فتویٰ بھی ایزاد کیا ہے - کہ یہہ "اسلام کا عقیدہ نہیں"۔

حضرت! اگر یہ اسلام کا عقیدہ نہیں تو کیا آپ غیر اسلام کے بھی ذمہ وار ہیں؟ حق یہ ہے کہ یہی عقیدہ اسلام کا ہے۔ مگر ہاں غیر احمدی اسلام کا۔ سو یہ فیصلہ احمدیوں اور غیر احمدیوں کے اپنے کرنے کا ہے کہ اسلام کیا ہے؟ ہمیں مولنا کے اس جواب دینے پر اعتراض اس لئے ہے کہ جسے وہ اسلام نہیں سمجھتے۔ خواہ مخواہ اُس کے مدعی کیوں جا بنے ہیں؟ کیا جوابات کی تعداد بڑھانے کے لئے؟ یا اپنی استعداد کی زائد نمائش کرنے کو؟

یہ جواب الزامی ہے فرمایا ہے:-

"خود آریہ سماج مانتا ہے۔ کہ ہر سرشٹی کی ابتدا میں صرف چار رشیوں پر خدا الہام نازل کرتا ہے۔ مگر بعد میں چار ارب بتیس کروڑ برس یعنی جب تک وہ سرشٹی قائم ہے۔ خدا کی صفت تکلم کام نہیں کرتی ۔ مگر کیا اس عرصہ میں کوئی آریہ کہہ سکتا ہے کہ خدا گونگا ہے"۔ صفحہ ۶

لفظ "گونگا" استعمال نہ کرتے تو ہرج نہ تھا۔ مطلب اور طرح بھی ادا ہو سکتا تھا۔ سو خیر۔ آپ کا مطلب اِس عبارت سے اِس امر کی

توضیح کرتا ہے۔ کہ پرماتما بالقوۃ ازلی خالق یا مالک ہے۔ مگر بالفعل ازلی مالک نہیں۔ آپ نے مثال یہ دی ہے کہ پرماتما ہر سرشٹی کے شروع میں الہام بخشتا ہے۔ ہمارے عقیدہ اور اس "غیر اسلام" کے عقیدہ میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ہم الہام کا نزول ہر سرشٹی کے شروع میں مانتے ہیں۔ اور سرشٹیوں کا سلسلہ ازلی ہے۔ اس سے ہمارے مذہب میں الہام کی فقط قوت ہی نہیں بلکہ فعل بھی ازل سے ظہور پذیر ہوتا رہا ہے اور جن غیر مسلموں کے جناب طرفدار ہوئے ہیں۔ وہ تو آپ کے ہی لفظوں میں "بالفعل خدا کے خلق کرنے کی ابتدا مانتے ہیں" یعنی ان کے نزدیک خدا ازل سے بالفعل خالق نہیں۔ اب غور طلب یہ ہے کہ کسی قوت کے وجود کا ثبوت سوائے اس کے فعل کی صورت میں ظاہر ہونے کے اور کیا ہے؟ موجودہ مخلوق سے پہلے تو خدا نے کبھی اپنی قوت خلق کا امتحان ہی نہیں کیا۔ اس کو بغیر مشق کے رہنے دیا۔ تو مالکیت کس پر تھی؟ سوال ویسے کا ویسا بنا رہا۔

یہ تو سمجھ میں آیا کہ ہر قوت کے لئے ہر وقت اور ہر مقام پر یکساں عمل میں آنا لازم نہیں۔ مثلاً اگر کسی کا خیال ہو کہ پرماتما کو ایک ہی لمحہ میں ایک ہی جگہ ایک ہی افراد پر اپنی احیا اور اماتت کی قوت کو استعمال کرنا چاہئیے۔ تو وہ اس کی سہو ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ پرماتما کی قوت احیا کا استعمال بھی ازل سے ہوتا آیا ہو اور قوت اماتت کا بھی۔ استعمال کا موقعہ اور محل بدلتا رہ سکتا ہے۔ اس سے کوئی قوت معطل نہیں ہوتی لیکن اگر ازل سے ایک قوت کا استعمال مطلقاً ہوا ہی نہ ہو تو سمجھو وہ قوت موجود ہی نہ تھی۔ یا اس پر ازلی تعطل لاحق تھا۔ اس

صورت میں اب بھی اعتبار کا مقام نہیں۔ ممکن ہے۔ کوئی اور قوت اب نئے سر سے جلوہ گر ہو۔ اور وہ پرماتما کی پہلی قوتوں کے سراسر خلاف ہو۔ جیسے ازل سے غیر خالق رہ کر خدا نے اب اپنی قدیم عادت کے خلاف خالق ہونا پسند فرمالیا۔ پس اعتراض قائم ہے۔ اسلام پر بھی قائم ہے اور غیر اسلام (؟) پر بھی ۔

(۳)

غیر احمدی جواب اضافی صفات

تیسرا جواب بھی غیر مسلموں کی طرف سے وکیل ہو کر دیا ہے۔ ہم حیران ہیں کہ مولانا غیر مسلموں کے مدعی کیوں بنے ہیں؟ آخر اس وکالت کا محنتانہ ؟

"خدائے تعالےٰ کی صفات دو قسم کی ہیں۔ حقیقی اور اضافی۔ حقیقی وہ جن کے پورا ہونے کے لئے غیر اللہ کے وجود کی ضرورت نہیں۔ جیسے ازلی ہونا۔ قدوس ہونا۔ ابدی ہونا۔ وغیرہا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ دوسری صفات اضافی ہیں۔ یہ وہ صفات ہیں۔ جن کا وجود غیر اللہ کے وجود کا مقتضی ہے مثلاً خلق۔ مالکیت۔ رازقیت وغیرہ وغیرہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ حقیقی صفات قدیم الظہور ہیں۔ مگر اضافی صفات کا ظہور تبھی سے ہوتا ہے۔ جب سے کہ غیر اللہ کا وجود شروع ہو" صفحہ ۷

یہ تو سمجھ میں آیا کہ کچھ اضافی صفات کا ظہور ہر وقت ہر مقام پر ہونا ضروری نہ ہو۔ جیسے ہم احیا اور اماتت کے متعلق ادپر ذکر کر چکے ہیں لیکن ازل سے ان صفات کا اظہار معطل رہے اور پھر یکایک ہو جائے یہ ان صفات کے ازلی عدم وجود پر دال ہے ۔

اس "غیر اسلامی جواب کی تردید ہم اپنے لفظوں میں کیوں کریں ؟ قادیانی مرزا فرماتے ہیں :-

"خدا کی صفات خالقیت - رازقیت وغیرہ سب قدیم ہیں۔ حادث نہیں پس خدا تعالےٰ کی صفات قدیم کے لحاظ سے مخلوق کا وجود نوعی طور پر قدیم ماننا پڑتا ہے" - چشمہ معرفت صفحہ ۱۶۰

ہم کئی بار دوہرا چکے ہیں کہ انواع کا خلق افراد کے خلق کے بغیر نہیں ہو سکتا - آخر یہ کیونکر ممکن ہے کہ ازلی خالق فرد تو ایک بھی پیدا نہ کرے اور نوع کی خلقت ہو جائے پس جو نوع کو ازلی مانتے ہیں انہیں افراد کا ازلی ماننا لازم ہے۔

مولانا کا اپنے عقیدے کے خلاف بھی جواب تحریر فرمانا بنا سوائے آریہ سماج کی طبعی مخالفت کے اور کس بات کو ظاہر کرتا ہے ؟ میاں ! روح اور مادہ آپ قدیم نہ مانیں - آپ کی مرضی - مگر اس لئے کہ آریہ سماج ایسا مانتا ہے - آپ اسلام کے دائرے سے باہر کیوں تنگ و دو کریں ؟ آپ نے نوعاً مادہ اور روحوں کو قدیم مانا ہے - اور قدیم نوع کے کچھ افراد کا قدیم ہونا لازم ہے - دوسرے لفظوں میں آپ دبے لفظوں میں قدامت روح و مادہ کے قائل ہو چکے ہیں - اور اسی کو اسلام قرار دیتے ہیں - تو چشم ما روشن دل ما شاد - اب اس لئے کہ وہ اسلام آریہ سماجی عقیدے کا دوسرا نام ہے خواہ مخواہ "غیر اسلام" یعنی کفر کا سہارا نہ لیجئے۔

چوتھی دلیل کا اعادہ

چوتھا جواب جناب یہ دیتے ہیں کہ "جب نہ وہ (خدا) روح و مادہ

پیدا کرنے والا ہے ۔۔۔۔۔ اور نہ اُن کو فنا کر سکتا ہے ۔۔۔۔۔ تو خدا کا کیا حق ہے کہ وہ ان پر قابض ہو جائے" صفحہ ۸

یہ جواب کیا ہے؟ حدوث کی حمایت میں وضع کی ہوئی چوتھی دلیل کا اعادہ ہے ۔ اس کی تنقید پہلے باب میں چوتھی دلیل کے ماتحت ہو چکی ہے ۔ ناظرین وہاں ملاحظہ فرمائیں ۔

دوسری دلیل

جس کی علت مادی نہیں وہ ازلی ہے

آریوں کی طرف سے روح و مادہ کی قدامت کی دوسری دلیل یہ تحریر فرمائی ہے کہ :-

"دنیا میں جو چیز بھی بنتی ہے ۔ اس کی کوئی نہ کوئی علت مادی ہوتی ہے ۔۔۔۔۔ چونکہ نہ مسلمان ہی تسلیم کرتے ہیں اور نہ واقعہ میں روح و مادہ کی کوئی علت مادی ہے ۔۔۔۔۔۔ اس لئے روح و مادہ ۔۔۔۔۔ قدیم ہیں" ۔ صفحہ ۹

اس دلیل کے دو جواب عنایت ہوئے ہیں :-

(۱)

کیا علت آلی ضروری ہے؟

"جس طرح چیز کے بننے کے لئے علت مادی کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح آلات کی بھی ضرورت ہوتی ہے ۔۔۔۔۔ مگر باوجود اس قانون

کلی کے تم خدا کا اس میں استثنا کرتے ہو۔ یعنی تمہارا یہ اعتقاد ہے کہ۔۔۔۔ پرمیشور آلات کے بغیر بھی اشیا بنا سکتا ہے۔ اسی طرح کیوں تم علت مادی والے کلیہ میں استثنا نہیں کرتے؟" صفحہ ۹

کسی چیز کے بنانے میں آلات کی شرط کلی نہیں۔ آلات کی ضرورت اس علت فاعلی کو ہے جو محیط نہ ہو۔ مثلاً انسان۔ یہ اگر کوئی چیز بنائے گا تو اپنے سے باہر کے کسی موجود میں تغیر پیدا کرے گا۔ اس موجود پر اسکی رسائی بغیر آلات کے جن میں اس کا اپنا جسم بھی شامل ہے۔ ممکن نہیں۔ پرماتما محیط ہے۔ اُسے اپنے سے باہر نہیں جانا۔ اس لئے اُسے آلات کی ضرورت نہیں۔

مولنا نے اپنی کتاب کے صفحہ ۱۱ پر ستیارتھ پرکاش کا ایک حوالہ دیا ہے۔ جس میں تین علتوں کے نام۔ علت فاعلی۔ علت مادی اور علت آلی لکھے ہیں۔ آریہ فلسفے میں علت آلی کے لئے کوئی لفظ موجود نہیں ستیارتھ پرکاش میں بھی تین کارن ان ناموں سے مذکر ہیں (۱) نمت کارن یعنی علت فاعلی۔ یہ اگر محیط ہو تو بغیر آلات کے کام کرتا ہے۔ اور اگر غیر محیط ہو تو آلات کا بھی استعمال کرتا ہے۔ (۲) اُپادان کارن یعنی علت مادی (۳) سادھارن کارن یعنی علت عامہ مثلاً خلا۔ زمان وغیرہ جن کا وجود ترکیب کے ہر عمل کے لئے ضروری ہے۔

علت آلی کا جدا وجود آریہ فلسفے میں تسلیم نہیں ہوا۔ مولنا کو ترجمہ کی غلطی سے غلط فہمی ہوئی ہے۔ سادھارن کارن کا ترجمہ کسی بھی لغت میں علت آلی نہیں۔ پس علت آلی کا وجود فلسفے کی رو سے نہ لازم ہے نہ ہم نے پرماتما کی صورت میں اس کا استثنا کیا ہے۔ اگر علت مادی کے استثنا کی درخواست

علت آلی کے استثنا کے باطل تصور کی وجہ سے تھی۔ تو وہ درخواست وجہ کے باطل ثابت ہو جانے کے باعث رد کی جاتی ہے۔

(۴)

دعویٰ ہی کو دلیل بنا دیا

دوسرے جواب میں فرمایا ہے:۔

"چونکہ روح و مادہ بقول تمہارے مفرد ہیں۔ اس لئے اگر وہ پیدا ہوں تو ان کی کوئی علت مادی نہ ہو گی۔ کیونکہ علت مادی مرکب اشیاء کے لئے ضروری ہے"۔ صفحہ ۱۳

یہی تو ہم بھی کہتے ہیں کہ مادہ مفرد ہے۔ اور روح بھی مفرد ہے۔ ان کی علت مادی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے یہ قدیم ہیں۔ آخر وہ پیدا کس سے ہوں گے؟ آپ نے لکھ دیا۔ "اگر وہ پیدا ہوں"۔ کیا مفرد بھی پیدا ہوا کرتے ہیں؟ پیدا ہونے کے معنی ہیں ترکیب پانا۔ مفرد ترکیب پائیں گے تو مفرد نہ رہیں گے۔ مرکب ہو جائیں گے۔

آپ کے اور ہمارے درمیان متنازعہ فیہ امر ہی یہ ہے کہ کیا مفرد نیست سے ہست کئے جا سکتے ہیں؟ اور آپ نے لکھ دیا کہ:۔

"نیست سے ہست کرنا یعنی مفردات کو عدم سے وجود میں لانا یہ بھی اللہ تعالےٰ ہی کے دست تصرف کا نتیجہ ہے"۔ صفحہ ۱۳

جناب! یہ تو آپ کا دعویٰ ہے۔ اس میں دلیل دی ہوتی۔ دعوے کے بیان ہی سے کیا وہ دعویٰ بھی ثابت ہو جاتا ہے؟

تیسری دلیل

مشاہدے کی شہادت

آریوں کی طرف سے روح و مادہ کی ازلیت کے حق میں تیسری دلیل یہ دی ہے کہ :-

"دنیا میں کوئی چیز کسی نے نیست سے ہست ہوتے نہیں دیکھی۔ ... تو کس طرح یہ تسلیم کیا جائے کہ نیستی سے ہستی ہوتی ہے" - صفحہ ۱۳۱

اس دلیل کے بھی دو جواب مرحمت فرمائے ہیں :-

(۱)

بغیر ماں باپ کے اولاد

پہلا جواب الزامی ہے - رشی دیانند بغیر ماں باپ کے اولاد کا پیدا ہو جانا ناممکن قرار دیتے ہیں - مگر آفرینش اولین میں "امتیھنی سرشٹی" یعنی بغیر مجامعت والدین کے اولاد کی پیدائش کا وجود تسلیم فرماتے ہیں۔ اس پر جناب قادیانی مصر ہیں کہ جب ایک ناممکن کو آپ نے سرشٹی کی ابتداء میں ممکن قرار دے دیا - تو دوسرے غیر ممکن یعنی نیست سے ہست ہونے کو بھی ممکن تسلیم کر لو - جناب والا ! وہیں چند اور ناممکنات کا بھی ذکر ہے - مثلاً انسان کے سینگ - آکاش کے پھول - بغیر بارش اور زمین کے اناج کی پیدائش وغیرہ وغیرہ ان کا امکان بھی تو حیطہ تصور میں لانا تھا - بغیر ماں باپ کے اولاد کی پیدائش کا عدم امکان ابتدائی سرشٹی

کے بعد کے لئے ہے۔ اس کے آپ بھی قائل ہیں۔ ہم بھی آفرینش اولین ہیں" امیتھنی سرشٹی" کے سوا کوئی چارۂ کار بتائیے۔ ایسے غیر ممکن کو کسی خاص حالت میں ممکن ماننا جس کا اعتراف فلسفیانہ طور پر ناگزیر ہے اور بات ہے۔ اور چونکہ ایک غیر ممکن کسی خاص وجہ سے ممکن مان لیا ہے۔ اس لئے سب غیر ممکنوں کو ممکن مان لو۔ یہ اور بات ہے۔ یہ گویا فلسفے کے ساتھ مخول ہے۔ آپ بھی تو حضرت آدم کو کسی کی اولاد نہیں مانتے۔ بلکہ اس خیال سے کہ کہیں آدم کے لڑکوں کی اپنی ہی بہنوں سے شادی نہ ہوتی جائے احمدیوں کا یہ عقیدہ بھی ہو گیا ہے کہ ابتداء میں ایک آدم نہیں۔ متعدد آدم تھے۔ رفتہ رفتہ آریہ سماجی ہو رہے ہیں پس اس عقیدہ میں تو آپ اور ہم مشترکہ مقام پر ہیں۔ آپ بھی ابتدائی آدموں کے ماں باپ نہیں مانتے۔ ہم بھی امیتھنی سرشٹی کہتے ہیں۔ اب اس سے یہ بات کیونکر لازم ہو گئی۔ کہ عالم مادی کی علتِ مادی ندارد ہے؟

حضرت آدم کی روح ازلی۔ اس کے جسم کا مادہ ازلی۔ آدم کا وجود بھی تو نیستی سے نہیں ہوا۔ پھر آپ تمام روحوں اور مادے کو بغیر علت کے پیدا شدہ ماننے کو کیسے کہتے ہیں؟ امیتھنی سرشٹی کی علت مادی تھی۔ ان کے ماں باپ نہ تھے۔ آپ سے بھی کوئی روح اور مادے کے ماں باپ کا سوال کرے۔ تو کہہ دیتا نہیں ہیں۔ اب تو سوال ہے علت مادی کا۔

(۲)

مشاہدہ نہیں تو قیاس میں آجائے

دوسرا جواب سوال وجواب کی صورت میں دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ

ہے کہ نہ دیکھنے کو تو پرلے کی حالت ابھی کسی کے مشاہدے میں نہیں آئی۔ مادے کی لطیف صورت کسی کے حواس کا مرجع نہیں ہوئی۔ ابتدائی الہام کسی کی نظر سے نہیں گذرا۔ تاہم ان صورتوں پر اور ان واقعات پر اعتبار کیا جاتا ہے۔ پس علت مادی کے غیر وجود پر بھی اعتبار کر لینا چاہیئے۔

حضرت! پرلے کی حالت کا قیاس علوم طبعیہ سے ہوتا ہے۔ اجرام فلکی کے ماہر بتاتے ہیں۔ کہ کسی وقت مادہ لطیف حالت میں تھا۔ جسے علماء کے اس Chaos کہتے ہیں۔ ان ماہرین کا قیاس ہے کہ مادہ پھر اسی حالت کو عود کرے گا۔ یہی پرلے کی حالت ہے۔ اور اسی شئے کو مادے کی لطیف صورت کہتے ہیں۔ علم کے ابتداء کی پہیلی بغیر ابتدائی الہام کے عقیدے کے حل نہیں ہوتی۔ وید نے ان واقعات کی توضیح کی ہے۔ مگر چونکہ وید کا قول آپ کو تسلیم نہیں۔ اس لئے ہم اس پر مصر نہیں ہوتے۔ اور آپ سے بھی درخواست کرتے ہیں کہ فقط قرآن کے حوالجات کی بناء پر کوئی عمارت کھڑی نہ کریں بلکہ دلیل دیں۔ پرلے اور الہام کی وجہ ہم نے بتا دی۔ آپ نیستی سے ہستی کے پیدا ہونے کی کوئی وجہ لکھیں گے تو اس پر غور کیا جائے گا۔ فلسفے میں فقط تمثیل اور وہ بھی غیر موزوں تمثیل؛ دلیل نہیں ہوتی۔

ہم آپ کو یقین دلاتے ہیں کہ قرآن کی جو آیت آپ نے پیش کی ہے وہ آپ کا ساتھ نہیں دیتی۔ اس پر آگے چل کر بحث کریں گے۔ فی الحال اسے تہ کر رکھئے۔

چوتھی دلیل

نیستی سے ہستی

آریوں کی چوتھی دلیل جناب نے یہ لکھی ہے کہ
"نیستی علت مادی ہستی کی نہیں بن سکتی"۔ صفحہ ۱۹

(۱)

"سے" کے معنی

جواب میں جناب مولانا آریوں کا مضحکہ اڑاتے ہیں۔ کہ جب ہم نیستی سے ہستی کا پیدا ہونا کہتے ہیں تو وہاں نیستی کو ہستی کی علت مادی تو نہیں مانتے۔ کیا مانتے ہو؟ فرمایا ہے :-

"فلاں شخص بیماری سے اچھا ہو گیا۔ یا امیر سے غریب ہو گیا ......
(یہاں "سے" کا لفظ اظہار ضد یعنی حالات کے متضاد ہونے کے لئے آیا ہے"۔ صفحہ ۱۹

مطلب یہ کہ نیستی ہستی کی متضاد حالت ہے۔ دوسرے لفظوں میں نیستی ایک حالت ہے ہستی دوسری۔ دونو حالتیں موجودات کی ہیں۔ پہلے ایک حالت تھی۔ یعنی موجودات نیست تھے۔ پھر دوسری حالت جو اس کے متضاد ہے۔ عاید ہوئی اور جملہ موجودات ہست ہو گئے"۔

ناظرین کو ہمارا ابتدائی قول یاد ہو گا کہ فلسفے کی رو سے حالت

ایک عرض ہے جس کا وجود بغیر جوہر کے نہیں ہو سکتا۔ حالت اپنا محل چاہتی ہے۔ پس دریافت طلب یہ ہے کہ نیستی اور ہستی جو متضاد حالتیں ہیں اور جو یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اُن کا محل کون ہے؟ دوسرے لفظوں میں ان دونو عرضوں کا جوہر کیا ہے کیونکہ عرض قائم بالواسطہ ہوتا ہے۔ نیستی کس کے واسطے سے قائم تھی۔ کہ اس کے بعد اسی جوہر میں ہستی کا ظہور ہوا +

مولٰنا غور فرمائیں گے تو آریوں کے استدلال میں صداقت پائیں گے محض نیستی سے ہستی کا ظہور ممتنع ہے۔ ناممکن ہے۔ ہاں جب مادہ علت کی صورت میں ہوتا ہے۔ تو معلول اشیاء کا وجود نہیں ہوتا یعنی :: بالذات یا مطلق نیست نہیں۔ مگر بالصورۃ نیست ہوتی ہیں۔ معلول ہونے پر اُن کی بالصورۃ نیستی ہستی میں متغیر ہو جاتی ہے اس طرح تو کوئی ذی علم نیستی سے ہستی کی پیدائش مان سکتا ہے لیکن مطلق نیستی سے موجودات کا وجود قیاس سے بعید ہے یعنی ممتنع ::

(۲)

"کُن" کا مخاطب

قرآن میں آیا ہے "کُن" یعنی ہو جا۔ اور اسی سے تمام موجودات کا وجود ہوا۔ اس پر آریہ پوچھتا ہے۔ کہ کُن کا حکم کسے ہوا؟ اگر کوئی موجود نہ تھا تو اللہ تعالے کا حکم بے معنی ہے۔

جناب مولٰنا اس اعتراض پر بہت گرم ہوئے ہیں۔ فرمایا ہے:-
"گدھا بھی جانتا ہے۔ کہ ...... کُن کا خطاب شئے سے ہوا۔ نہ کہ

اُن کے مادے سے" صفحہ ۲۳
مولانا اگر دعا جانتا ہوگا۔ مگر آپ کا روئے سخن انسانوں کی طرف
ہے۔ یہ ادراک ہونے کا شرف ہر ایک کو نصیب نہیں ہوتا۔ معمولی انسان
تو پھر سوال کرے گا۔ کہ جب شئے موجود نہ تھی۔ تو اُسے مخاطب کیوں کیا؟
جناب نے اس آیت کے دو معنی کئے ہیں۔ ایک یہ کہ :-
"اس "کن" کے استعمال سے عرب لوگوں کو صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا
ہے۔ کہ ہم ایک غیر موجود چیز کے وجود کے ایسے مشتاق ہیں۔ یا اُس
کے موجود ہونے کا اس قدر وثوق کر لیتے ہیں۔ کہ اس شوق یا وثوق کی
مقدار بتانے کے لئے ہم خود اس چیز کو مخاطب کر لیتے ہیں" صفحہ ۲۴
اس پر حضرت سرور کائنات کی زندگی کے ایک واقعہ کی مثال دی
ہے۔ کہ وہ :-
"راستے کی طرف منہ کر کے فرماتے تھے "کُن ابا خیثمہ" - یعنی تو ابو خیثمہ
بن جا" صفحہ ۲۴
اشتیاق کی حالت میں جب انسانی ذہن کی حالت کچھ منتشر سی
ہو جاتی ہے۔ انسان ایسا کہتا ہے۔ مگر پرماتما پر ایسے اشتیاق کا اطلاق
کرنا خردمندی نہیں۔ رہا وثوق۔ اس کی مثال جناب نے دی نہیں۔
چلو آپ ہی کا کہنا مان لیتے ہیں۔ کہ اللہ تعالے نے جب وہ تنہا تھا
ایک روز اچانک "کن" کا غلغلہ بلند کیا۔ مگر حضرت! کیا یہ غلغلہ نیستی
کے روبرو بلند ہوا تھا؟ اس کا بھی کوئی ثبوت دیا ہوتا۔ کیا متن میں لکھا
ہے کہ محض نیستی کو کن کہا گیا تھا۔ آریہ لوگ اگر یہاں مادے کے وجود
کا قیاس کر لیتے ہیں تو محض اس لئے کہ قرآن کی عبارت کو وہ معقولیت

کے زیور سے آراستہ دیکھنے کے خواہشمند ہیں - ورنہ اگر آپ مصر ہیں کہ قرآن کا کُن - ایک صد لئے بے مخاطب ہے - تو انہیں اس میں چون وچرا کیا؟

دو مولناؤں میں اختلاف

معلوم یہ ہوتا ہے کہ آپ خود اپنی تاویل سے مطمئن نہیں - اس آیت کے دوسرے معنی مولنا نورالدین کی تاویل سے اخذ فرمائے ہیں - لکھا ہے:-

"کن کا مخاطب چیز کا مادہ نہیں - کیونکہ مادہ کا لفظ نص کلام میں موجود نہیں نہ چیز کا خارجی وجود ہے - کیونکہ اس نے بننا ہے - بلکہ کن سے مخاطب اس بننے والی چیز کا علمی وجود ہے - جو ہمیشہ سے اللہ کے علم میں ہے" صفحہ ۲۷

مولنا نورالدین کی رائے میں چیز کا خارجی وجود مخاطب نہیں کیا جا سکتا - کیونکہ اُسے ابھی بننا ہے - مگر مولانا محمد اسحاق گردھے سے بھی یہ سمجھ جانے کی اُمید کرتے ہیں - کہ کن کا مخاطب شے ہے اور کسی غیر موجود کو جسے ابھی بننا ہے - اس کے وجود کے وثوق کی وجہ سے مخاطب کیا جا سکتا ہے - دو مولناؤں کے اختلاف میں ہم معمولی انسان دخل نہیں دے سکتے - ذہنی وجود کے معنی ہیں علم - پرماتما کے ذہن میں ازل سے موجودات کا علم ہے - وہی موجودات کا ذہنی وجود ہے - یہاں غور طلب یہ ہے کہ کیا ذہنی وجود خارجی وجود کی صورت اختیار کر سکتا ہے؟ اللہ تعالےٰ نے ذہنی وجود یعنی اپنے تصور کو حکم دیا - کیا؟

یہی کہ ہو جا - کیا ہو جا؟ خارجی وجود - دوسرے لفظوں میں ذہنی وجود خارجی وجود کی علت مادی ہوا۔ علت مادی اس لئے کہ اس نے ذہنی صورت بدلی اور خارجی اختیار کی - تب بھی مخاطب علت کو کیا گیا نہ کہ معلول کو - جیسے مولنا محمد اسحاق فرماتے ہیں۔ مولنا نورالدین کی تاویل کا ماحصل یہ ہوگا کہ موجودات کی پیدائش پرماتما کے تصور سے ہوتی ہے اور جس کی علت تصور ہو وہ معلول بھی تصور میں موجود رہتا ہے - جیسے مادہ سے ذہن کی پیدائش نہیں ہوتی - بلکہ ادراک کا جوہر مدرک روح ہے - ایسے ہی ادراک سے مادے کی پیدائش بھی محال ہے۔ اگر مولنا نورالدین اپنے استدلال کے منطقی نتیجہ پر غور فرماتے تو انہیں اپنا عقیدہ بالآخر ہمہ اوست کے معتقدوں کی تقلید میں یہی قائم کرنا ہوتا کہ تمام موجودات خواب کی صورتوں کا مجموعہ ہے - پرماتما خواب دیکھتا ہے - اور عالم دیکھا جاتا ہے - دوسرے لفظوں میں فقط یہی نہیں کہ روح اور مادے کا وجود ازلی ہی نہیں بلکہ اس وقت بھی ان کی کوئی حقیقت نہیں - تمام نقائص - جملہ گناہ اور قبوحات اور محدودیات جو عالم موجودات میں پائے جاتے ہیں - وہ گویا اللہ تعالے کی ذہنی کوائف ہیں - یہ مسلہ نعوذ باللہ مسلمانوں کا ہو - ہمیں یقین نہیں ہوتا ۞

آیت قرآن کی تاویل جو چاہو کرو - وہ آپ کی ملک ہے - نیستی سے ہستی کے ظہور کی کوئی دلیل وہ سب لکھ لکھا کر دلیل پھر بھی نہ ہوئی ۞

(٢١)

جناب مولانا نے تیسرے باب میں کچھ اعتراضات جمع کئے ہیں، جو مخالفین کی طرف سے حدوث روح و مادہ کے عقیدے پر کئے جاتے ہیں۔ ساتھ ساتھ ان اعتراضات کا احمدیت کی طرف سے جواب بھی دیا ہے۔ پہلے باب میں بھی تو آریوں کے اعتراض ہی لکھے تھے اگر سب اعتراضات کا جواب یکجا حوالۂ قلم کر دیتے تو کیا کوئی ہرج تھا؟ ہاں! مضمون میں ذرا ترتیب پیدا ہو جاتی۔ اور ایک بات کا بار بار تکرار نہ ہوتا۔ کتاب کا حجم کچھ کم ہو جاتا۔ اور جناب کی دلائل اور جوابات کی تعداد میں کمی آ جاتی۔ اور یہ کتاب کسی عالم کا شاہکار بمقدار علم نہ بنتی۔

سچ پوچھو تو ان اعتراضات کے جواب میں بھی محض دل لگی ہی سے کام لیا گیا ہے۔ مولانا نے اپنی طویل تحریر کی تکان اتاری ہے۔ ہم جواب پر مجبور نہ ہوتے تو کتاب کے اس حصے کو نظرانداز کرتے۔ ناظرین بھی تکان دور کرنے کو پڑھ جائیں۔ تفریح طبع تو ہو گی ہی۔

نیستی، ہستی کا اجتماع

پہلا اعتراض

پہلا اعتراض ڈاکٹر داڈھ صاحب کا ہے۔ کہ اگر نیستی سے ہستی کی پیدائش مانی جائے تو پیدائش بتدریج تو ہو نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ مطلق ہستی کے مدارج نہیں ہیں۔ ہستی جب ہو گی یکلخت ہو گی اور مکمل ہو گی

یہ نہ ہوگا کہ پہلے کم ہستی ہو پھر زیادہ۔ اسی طرح نیستی اور ہستی کے درمیان وقت کا فاصلہ نہ ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں کچھ وقت خواہ وہ کتنا ہی قلیل کیوں نہ ہو۔ ایسا ہوگا جس میں نیستی اور ہستی دونو موجود ہوں اور یہ ناممکن ہے ؟

مولانا کو اس اعتراض کا جواب کیا سوجھنا تھا؟ آریوں پر رحم نازل کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔ تم بھی تو سکون سے حرکت مانتے ہو۔ اور مفرد پرکرتی کے ترکیب ہونے کے قائل ہو۔ تو کیا اس طرح سکون اور حرکت ایک ہی لمحہ میں اکٹھے نہیں ہو جاتے؟ یا پرکرتی ایک ہی وقت مفرد اور مرکب نہیں ہو جاتی؟ مولانا! اعتراض ڈاڈ کا ہے۔ پہلے اُسے جواب دو۔ پھر آریوں کو بھی وعظ فرما لینا۔ بالفرض اگر آریوں کا عقیدہ بھی غلط ثابت ہو جائے۔ تو کیا وہ عقاید کا بطلان ایک عقیدے کی تصدیق بن جائے گا؟ آریوں کو اپنی کی شکست میں شریک کرنے کے لئے کچھ زیادہ غور و خوض کی ضرورت ہے۔ ڈاڈ صاحب کے اعتراض کی بنا یہ ہے۔ ہستی کے ظہور میں عدم تدریج۔ اسی عدم تدریج سے ہستی کا ناگاہ ظہور اور اسی سے ہستی اور نیستی کا کچھ وقت کے لئے یکجا مجتمع ہونا قیاس کیا گیا ہے۔ حرکت اور ترکیب پر یہ الزام تب عاید ہو سکتا تھا اگر ان میں تدریج نہ ہوتی۔ حرکت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ ترکیب میں بھی اتصال کے درجے رہتے ہیں پس حرکت اور اتصال میں بالترتیب سکون اور انفراد سے تبدیلی آہستہ آہستہ ہوگی۔ اور ان پر ڈاڈ کا اعتراض عائد نہ ہو سکے گا۔ ان کا اعتراض تو نیستی سے ہستی کی پیدایش پر ہے کیونکہ ہستی جب ہوگی۔ کامل ہوگی۔ پہلے کم ہستی اور پھر زیادہ ہستی ظہور پذیر نہ ہوگی؟

مثلثی دائرہ۔ اور دو پہاڑ بغیر گھاٹی معدوم

دوسرا اور تیسرا اعتراض

دوسرا اعتراض بھی اسی طرح کا ہے۔ کہ خدا مثلثی دائرہ نہیں بنا سکتا۔

یہ اعتراض ان لوگوں پر عائد ہوتا ہے جو پرماتما کے قادر مطلق ہونے کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ ہر بیہودہ کام جو خواہ اپنا ہی متضاد کیوں نہ ہو پرماتما کی طرف سے ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ آپ نے اپنے عقیدے کی اصلاح کر لی ہے۔ تو آپ اس سے بری ہیں نیستی سے ہستی کی پیدائش بھی ایک ایسا ہی تصوّر ہے۔

یہی کیفیت ڈاکٹر فلنٹ کے اعتراض کی ہے۔ کہ خدا دو پہاڑوں کو پہلو بہ پہلو اس طرح سے نہیں رکھ سکتا کہ ان کے درمیان گھاٹی نہ رہے۔ جیسے اس حالت میں وقوع قرین قیاس نہیں۔ ویسے ہی نیستی سے ہستی کا خلق بھی بعید از قیاس بلکہ محال اور ممتنع ہے معترضوں کو دکھانا فقط یہ مقصود ہے۔ کہ نیستی سے ہستی کو پیدا نہ کر سکنے کی صورت میں پرماتما کی قدرت مطلق میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا۔

ایک کنارے کا دریا

چوتھا اعتراض

چوتھا اعتراض آریوں کی طرف سے ہے۔ کہ ایک کنارے کا

دریا نہیں ہوتا۔ یعنی جو موجود ابدی ہو اُسے ازلی بھی ماننا ہوگا ٭
اس کا جواب دیا ہے کہ اگر ایک کنارے کا دریا نہیں ہوتا تو ایسا دریا بھی تو نہیں ہوتا جس کا ایک کنارہ بھی نہ ہو۔ حضرت! ہوتا ہے۔ جیسے پرماتما۔ اللہ میاں۔ جو ازلی بھی ہے اور ابدی بھی۔ دکھائیے کنارہ۔ آپ کوئی اور ایسی چیز پیدا کر دیجئے جس کی ایک حد ہو۔ آریوں کا مدعا فقط یہ ہے کہ اگر آپ موجودات میں سے کچھ کو ابدی مانتے ہیں۔ تو انہیں ازلی بھی ماننا ہوگا۔ کیونکہ جس کی ابتداء ہے۔ اُس کی انتہا ہونی ضروری ہے۔ آپ کسی ایسے وجود کی مثال لائیں جس کی ابتداء ہو اور انتہا نہ ہو ٭
آپ نے اس کلیہ قاعدہ کی استثنا میں عدد کی مثال دی ہے کہ اس کی ابتدا ایک سے ہوتی ہے لیکن انتہا نہیں ہوتی۔ مگر ہمارا دعویٰ ہے کہ عدد کی ابتداء بھی نہیں ہوتی۔ ایک سے کم مقدار ہے نصف۔ نصف سے کم ہے ثلث یعنی ایک تہائی۔ اس سے کم ایک چوتھائی۔ آپ ادھر اعداد بڑھائیے ہم ادھر اسی تناسب سے کسر بڑھا تے جائیں گے۔ پانچ کہئے۔ ہم ۱/۵ کہیں گے۔ آپ لاکھ کہئے۔ ہم ۱/لاکھ کہیں گے۔ جیسے آپ عدد کو بے انتہا بنائیں گے۔ ہم اسے بے ابتداء ثابت کرتے جائیں گے ٭
دراصل ایک بھی اعداد میں ایک عدد ہے۔ جو اعداد کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔

اللہ میاں معطل

پانچواں اعتراض

"اگر سلسلہ کائنات کی ابتداء مانی جائے تو لازم آتا ہے کہ ازل سے
لے کر سلسلہ کائنات کے شروع ہونے تک جو غیر محدود زمانہ ہے۔
خدا بے کار رہا ہو۔ اور اس کی تمام صفات معطل رہی ہوں" صفحہ ۲۴۴

آریوں کے اس اعتراض کو مولنا نے "نہایت وزندار" مانا ہے
اور اسلام کے ان مناظروں کو جو سلسلہ کائنات کی ابتداء مانتے ہیں۔
"ناواقف مناظرین" کا خطاب عطا کیا ہے۔ سو یہ مولنا اور ان کے
ہم مذہب بھائیوں کا اپنا فیصلہ ہے۔ اسلام کی جگہ احمدیت لکھا دیتے
تو موزوں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ احمدیوں کا عقیدہ جو انہوں نے
ہمارے اعتراضات کے جواب میں تراشا ہے۔ ہمارے عقیدہ کے
زیادہ نزدیک ہے۔ بلکہ یہ علامت ہے آریہ سماج کی فتح کی۔ اور اگر
اس عقیدے کے منطقی نتائج پر احمدی حضرات نے غور فرمایا تو انہیں
بالآخر وہی پوزیشن اختیار کرنا ہوگی۔ جو آریہ سماج کی ہے۔
مولنا لکھتے ہیں:-

"جس طرح آریہ ہر سرشٹی کو حادث مگر سرشٹیوں کے سلسلہ کو غیر حادث قرار
دیتے ہیں۔ اسی طرح قرآن مجید (احمدیوں کا مترجمہ قرآن مجید) مخلوق کے
ہر فرد کو حادث مگر سلسلہ مخلوقات کو قدیم قرار دیتا ہے" صفحہ ۲۴۵

کیا اس عبارت کی بندش اور اس میں آریہ مسلمات کی تمثیل سے

توضیح اس بات کی صاف شہادت نہیں کہ سلسلہ مخلوقات کی قدامت کا مسئلہ آریوں کے استدلال کی تقلید میں وضع کیا گیا ہے۔ چلو۔ انصاف احمدی حضرات پر۔ احمدیت سے پیشتر اس مسئلہ کا وجود اسلام کی کتب میں ثابت کریں۔ اب سلسلہ تو قدیم ہو ہی گیا۔ پھر فرمایا ہے:-

"جس طرح خدا قدیم ہے۔ اسی طرح اس کا مخلوق کو پیدا کرتے رہنا بھی قدیم سے ہے" صفحہ ۲۴۷

"خدا تو قدیم سے ہے مگر مخلوق کا کوئی فرد قدیم سے نہیں کیونکہ ہر فرد مخلوق ہے اور جو مخلوق ہو وہ خالق کے بعد ہوتا ہے" صفحہ ۲۴۸

سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ افراد میں سے کوئی قدیم نہیں یا اس سے پیشتر بھی کوئی فرد قدیم نہ تھا؟ جب خالق قدیم ہے اور اس کی صفت خلق کا اظہار قدیم سے ہو رہا ہے۔ تو پھر کوئی مخلوق فرد قدیم کیسے نہ ہوا ہوگا؟ آخر صفت خلق کا اظہار بغیر مخلوق افراد کے کیونکر ہوگا؟ انواع بھی تو بغیر افراد کے مخلوق نہیں ہو سکتیں۔ سلسلہ مخلوقات کو آپ نے خود قدیم تسلیم کیا ہے۔ تو کیا وہ سلسلہ بغیر کسی فرد کے قدیم ہونے کے مرتب ہو گیا؟ ممکن ہے۔ آپ یہ کہنا چاہیں کہ مخلوق قدیم سے بنتے آئے۔ اور پھر فنا پذیر ہوتے گئے۔ تب آپ کی رائے میں موجودہ افراد تو قدیم قرار نہ پائیں گے لیکن گذشتہ افراد میں سے کچھ قدیم ضرور ہو جائیں گے۔ آپ ہی تحریر فرماتے ہیں:-

"ایک زمانہ ایسا آ چکا ہے کہ۔ . . . . نہ یہ روحیں تھیں۔ نہ اس دنیا کا مادہ تھا۔ بلکہ اللہ تھا اور صرف اللہ تھا" صفحہ ۲۴۹

دورِ وحدت۔ آپ اس زمانے کا نام دورِ وحدت رکھتے

ہیں اور اس دور کا تکرار مانتے ہیں۔ ہر دور وحدت سے پیشتر اور مابعد
دور کثرت کا عود مانتے ہیں پس جو روحیں اور مادہ آئے دور کثرت
میں خلق ہوئے ۔ وہ اس کے بعد آنے والے دورِ وحدت میں نابود
ہو گئے ۔ پھر نئے دور کثرت میں نئی روحیں اور نیا مادہ خلق ہوئے اگر
آپ اتنے ہی پر اکتفا فرماتے تو ہم یہی کہہ کر چپ رہتے کہ خدا کی قدیم
صفت خلق نے قدیم مخلوق پیدا کئے تو تھے ۔ کیونکہ اس کے بغیر
صفتِ خلق کے اظہار کی قدامت مشکوک ہو جاتی ۔ مگر اب وہ مخلوق
رہے نہیں ۔ وحدت کے شکم میں منہضم ہو چکے ہیں ۔ لیکن آپ بھی تو جادوگر
ہیں ۔ فرماتے ہیں :-

"ابد کی طرف بھی دورِ خلق کے بعد دورِ وحدت اور دورِ وحدت کے بعد
دورِ خلق ۔ نہ کوئی آخری دورِ خلق نہ کوئی آخری دورِ وحدت۔" صفحہ ۲۴۹

یہ عبارت نوکِ قلم پر آئی تھی کہ معاً سوال اٹھا۔

"اگر کوئی کہے کہ آئندہ دورِ وحدت آئیں گے ۔ تو بہشت منقطع ہو جائے گا"
مولانا نے جواب دیا۔ صفحہ ۲۴۹

"دورِ وحدت کے باوجود پھر بہشت ابدی ہے" ۔ صفحہ ۲۴۹

یعنی کیا بہشت پر وحدت کا وار نہ ہوگا ؟ وہ کھڑا رہنے دیا جائے گا
اور کیا سابقہ بہشت بھی موجود ہیں ؟

نہ ۔ مولانا لکھتے ہیں :-

"اس طرح پر کہ جس طرح ہم لوگ دن بھر کام کاج کرتے ہیں مگر رات کو
سب سو جاتے ہیں ۔ کاروبار بند ۔ دکانیں بند ۔ سب پر خاموشی کا سناٹا
چھا جاتا ہے ۔ مگر کوئی نہیں کہتا کہ دنیا ختم ہو گئی ...... اسی طرح

بے شک دَورِ وحدت میں سب کچھ نابود ہو جائیگا .... مگر وہ دَورِ وحدت ابدی نہیں۔ اس کے بعد پھر جو معدوم ہوگا۔ وہ موجود ہوگا۔ .... اور اس طرح بہشت اور بہشتی سب کچھ موجود رہے گا۔"

صفحہ ۲۴۹

عالم خواب - مولٰنا صداقت کے نزدیک پہنچ گئے ہیں کیا واقعی دور وحدت کی کیفیت ایسی ہی ہے جیسی عالم خواب کی؟ کہ فقط کاروبار بند ہو گیا - پھر حضرت! دور وحدت میں سب کا نابود ہونا نہ لکھئے کاروبار سے دست کشی ہی تحریر فرمائیے - جو تمثیل آپ نے دی ہے - وہ آریوں کے عقیدہ پرلے کیلئے تو عین موزوں ہے - لیکن آپ کی وحدت کے لئے زیبا نہیں - نیند میں سونے والے موجود رہتے ہیں - ہاں کاروبار نہیں کرتے - اسی طرح پرلے میں روحیں موجود رہتی ہیں - کاروبار نہیں کرتیں - مگر آپ کی وحدت میں تو نابود ہو جاتی ہیں - اس حالت کا نیند سے کیا موازنہ؟

بہشت اور وحدت - اس نابودیت کے بیان کے بعد آپ کی عبارت پھر معما ہو جاتی ہے - آپ نے فرمایا ہے - کہ دورِ وحدت ابدی نہیں اسکی وجہ یہی کہ اسکے بعد کثرت ہوگی اس کثرت کے بعد پھر وحدت آنیوالی ہے - باوجود اس کے آپ اسے ابدی نہیں کہتے - بہشت پر بھی عین یہی کیفیت گذرتی ہے - کہ وہ دور وحدت کی اثنا میں منقطع ہو جاتا ہے - اور پھر آپ کے قول کے مطابق دوبارہ موجود ہو جاتا ہے - اگر وحدت اپنے عارضی انقطاع کی وجہ سے ابدی نہیں رہی تو بہشت باوجود منقطع ہونے کے ابدی کیونکر رہا؟ ہاں! وحدت اور

بہشت کی ماہیت میں ایک فرق ہے۔ وحدت میں اقسام کا اختلاف
نہیں۔ وہ محض نفی ہے۔ سابقہ وحدت بھی نفی تھی۔ آیندہ وحدت
بھی نفی ہوگی۔ اور دو نفیوں کو ایک کہا جاسکتا ہے۔ مگر ہر بہشت مثبت
ہے۔ اور دو مثبتوں میں کوالٹی کا۔ افراد کا۔ زمانے کا اختلاف ہوسکتا
ہے۔ پرانا بہشت ہی پھر سے مخلوق ہوگا۔ یہ لازم کیوں؟ اگر دو
وحدتوں میں عدم اختلاف کے اعتبار سے وحدت ابدی کہدیا جائے
تو حرج نہیں۔ مگر نئے بہشت کا تو مسالہ ہی نیا ہوگا۔ وہ ابدی کیونکر؟
آپ نے نکمّے کو تو لکھ دیا۔

۲۵۰
"جو معدوم ہوگا وہ موجود ہوگا۔ اور جو منفی ہوگی وہ مثبت ہوگی" صفحہ
اس کے معنی کیا؟ یہی نہ کہ عدم اور وجود دو حالتیں ہیں جو ایک
ہی جوہر پر گذرتی ہیں۔ ورنہ معدوم مطلق موجود کیسے ہو؟ اور اگر ایسا
ہی ہے کہ عدم اور وجود دو عرض ہیں۔ تب تو آپ کا اور ہمارا جھگڑا
ہی کیا؟ حالتیں بدلتی رہیں اُن کا محل پائدار ہو۔ بس وہ غیرفانی یعنی
ازلی اور ابدی ہوگیا۔

عدم مجازی۔ ذرا دقیق مسئلہ ہے اس پر غور فرمائیے۔ دور
کثرت کے مخلوق دور وحدت آتے ہی معدوم ہوگئے۔ ان کا وجود
ہی نہ رہا۔ ان میں بہشت اور بہشتی دونو شامل ہیں۔ پھر دور کثرت آیا
اب کے مخلوق نئے ہونگے یا پرانے؟ پرانے ہونے کے لئے
ضروری ہے کہ اُن کے سابقہ اور موجودہ وجودوں میں تسلسل ہو۔ جیسے
دو بیداریوں کے درمیان میں آنے والے خواب کی صورت میں
سونے والے کا مطلق عدم نہیں ہو جاتا۔ مطلق عدم ہوجائے۔ تو

نیا جاگنے والا پُرانے جاگنے والے سے مختلف ہوگا۔ ایسے ہی پُرانے بہشتی اور بہشت اسی صورت میں نئے بہشتیوں اور بہشت کی صورت میں پھر زندہ ہونگے۔ کہ درمیانی وقفہ میں اُن کا مطلق عدم نہ ہو گیا ہو۔ مطلق عدم ہو گیا تو وہ پُرانے رہے ہی نہ۔ ہاں یہ قرین قیاس ہے کہ وحدت کے دور میں بہشت بہشت نہ رہا۔ بلکہ کسی لطیف صورت میں قائم ہوا۔ جیسے پرلے میں سارے موجودات ہوتے ہیں۔ مگر کاروبار بند رہا لیکن وجود مطلق برقرار رہا تب آپ کی عالم خواب کی تمثیل بھی موزوں ہو جائے گی۔ وجود کا تسلسل نہ ہونے پر انہیں پُرانا نہ کہئے۔ تب وہ پُرانا بہشت تو فنا ہو چکا۔ اور جو فانی ہے۔ وہ ابدی نہیں *

آپ نے لکھا ہے :-

"جو انسانی روح ایک دفعہ پیدا ہو جائے پھر اُسے خدا فنا نہیں کرتا" صفحہ ۲۵

کیا دور وحدت میں بھی فنا نہیں کرتا؟ اگر ایک دفعہ فنا کر دے تو تو کیا پھر بھی روح خلق نہیں ہو سکتی وہی روح اور وہی مادہ اسی وقت رہینگے کہ اُن کے وجود میں تواتر ہو۔ تواتر نہ ہو تو اسم ضمیر "وہ" کا اطلاق ہی ایک چھلاوہ ہے۔ مطلق فنا عارضی نہیں مستقل ہوتی ہے *

اگر آپ کا یہ عقیدہ ہے کہ دور وحدت میں کوئی روح فنا نہیں ہوتی بلکہ اس کا عدم فقط کاروبار کے لحاظ سے ہے تب تو وحدت بھی کثرت کی دوسری صورت ہی ہو جائیگی۔ غیر خدا موجود رہیں گے مگر اپنے افعال سے کچھ وقت کے لئے معطل رہیں گے۔ یہی حالت پرلے کی ہے *

تب تو ہمارا آپ کا عقیدہ ایک ہو گیا ۔ ادوار کثرت اور ادوار وحدت کا چکر ازل سے چلا آتا ہے ۔ غیر اللہ دونو حالتوں میں موجود رہتے ہیں ۔ ہاں ! کثرت کے دور میں کاروبار بھی چلتا ہے ۔ اور وحدت کے دور میں کاروبار بند ہو جاتا ہے ۔ مگر وجود رہتا ہے ۔ مطلق عدم کسی صورت میں نہیں ہوتا ۔

اس طرح کثرت اور وحدت غیر اللہ کے وجود ہی کی دو صورتیں ہوئیں ۔ اور چونکہ اُن کا تواتر ازلی ہے ۔ اس لئے غیر اللہ کا وجود ازلی ہوا ۔ یہی ہمارا مسلمہ ہے ۔

چھٹا اعتراض

چھٹا اعتراض آریوں کی تیسری دلیل کا اعادہ ہے ۔ مولانا کی طرف سے اس کا جواب وہی ہے ۔ جو تیسری دلیل کا ۔ اس پر ہماری تنقید بھی وہی ہے ۔

غیر اللہ کی ازلیت اور شرک

ساتواں اعتراض

"روح و مادہ کو صرف ازلیت میں شریک مانکر ہم مشرک نہیں ہوتے" ۔ ص ۲۵۲

بھلا یہ بھی کوئی آریوں کا اعتراض ہے ۔ یہ تو احمدیوں کے اعتراض کا جواب ہے ۔ مگر مولانا نے اسے بھی اعتراضوں ہی کی فہرست میں شامل کیا ہے ۔ مولانا آریوں کو مشرک ٹھیرانے پر مصر ہیں ۔ اس لئے

کہ آریہ غیر اللہ کو بھی ازلی مانتے ہیں۔ انھیں کون کہتا ہے؟ مولانا نے کبھی تو سلسلۂ کائنات کو ازلی مانا ہی ہے۔ تو کیا مولانا بھی مشرک ہوئے؟ اور ابدی آپ ہر فرد بشر کو قرار دیتے ہیں۔ جیسے ازلیت صفت خداوندی ہے۔ ویسے ہی ابدیت بھی ہے۔ اگر ابدیت کو اللہ اور غیر اللہ میں مشترک کر دینے سے شرک لازم نہیں آتا۔ تو ازلیت کے اشتراک سے شرک کیوں لازم آئے گا؟ یہ بات پہلے کئی بار آچکی ہے لیکن مولانا کو اعتراضوں کی تعداد میں اضافہ کرنا منظور تھا۔ کر دیا۔ ہم اس پر اور غور کیا کریں؟

ہفت ہزار سالہ خدا

آٹھواں اعتراض

"اسلام خدا کو صرف چھ سات ہزار سال سے خالق مانتا ہے اس سے قبل ہمیشہ سے خدا کو معطل و بیکار تسلیم کرتا ہے"۔ صفحہ ۲۵۴

اس اعتراض میں پانچویں اعتراض سے کونسی خصوصیت ہے کہ اسے الگ عنوان عطا فرمایا؟ تعطل کے اعتراض پر جو کچھ آپ کو کہنا تھا سو تو کہہ چکے۔ چھ سات ہزار سال مانو تو۔ اور ابتدائے آفرینش کی کوئی اور تاریخ مانو تو۔ اس سے پیشتر تعطل کا نقص عاید ہوگا ہی۔ اب آپ نے اسلام کو بدل لیا تو چشم ما روشن دل ما شاد۔ کل کو تناسخ تسلیم کر لیجئے گا اور پھر کہئے گا کہ تناسخ کے رد کا الزام اسلام پر بہتان ہے۔ ہم بھی کہیں گے۔ واقعی بہتان ہے اسلام

کی کسی پرانی یعنی احمدیت سے پیشتر کی معتبر کتاب میں وکھا دیجئے کہ خدا ازل سے خلق کرتا ہے۔ تب کہئے کہ اسلام کا عقیدہ یہی ہے۔ ورنہ اسے آریہ سماج ہی کا فیضان سمجھئے کہ دامان رحمانیت تعطل کے داغ سے پاک ہوا ؎

ہم عمر انسان اور حیوان

نواں اعتراض

ایک کتا اور انسان ہم عمر ہو سکتے ہیں لیکن دونو برابر نہیں۔ اسی طرح پرماتما کے ساتھ روح و مادہ بھی ازلی ہیں۔ لیکن اس سے شرک لازم نہیں آتا ؎

کیا یہ آریوں کا اعتراض ہے۔ یا اسلامیوں کے اعتراض کا جواب؟ مولانا ترتیب کے بھی مالک ہیں اور مولانا فی منطق کے بھی جو بات جہاں چاہیں جڑ جاتے ہیں۔ ہم مجبور ہیں ؎

جواب تین فرماتے ہیں۔ اوّل یہ کہ انسان اگر کم عمر بھی ہو تو بھی بڑا ہی رہے گا۔ اسی طرح خدا کو بھی کم عمر مان لو۔ بھلا اس سے کیا ثابت ہوا؟ یہی کہ خدا کم عمر ہو تو بھی مادے اور روحوں سے برتر رہیگا یعنی شرک پھر بھی لازم نہ ہوگا۔ تب تو ہم عمر ہونے کی صورت میں مزید برتری رہی۔ روح اور مادہ کی ازلیت سے آریوں پر شرک کا الزام کیسے عاید ہوا؟

دوسرے جواب میں فرمایا ہے کہ ازلیت کمال ہے۔ اور کمال

ہیں غیر اللہ کو شریک کرنا شرک ہے۔ مولنا! ابدیت بھی تو کمال ہے۔
اور آپ اس میں غیر اللہ کو شریک کر رہے ہیں آخر بہشت اور بہشتی غیر اللہ
ہی تو ہیں۔ ان کے ابدی ہونے سے شرک لازم نہیں تو اُن کے ازلی
ہونے سے بھی لازم کیوں ہے؟ کیا ابدیت نقص ہے؟ کہئے۔ ہے۔
اور اللہ تعالے کو بھی نعوذ باللہ ناقص ٹھہرا لیجئے۔

تیسرے جواب میں ارشاد کیا ہے کہ اگر کتا کسی ایک صفت مثلاً
تیز دوڑنے میں انسان سے بڑھ بھی جائے تو بھی انسان افضل رہے گا
مطلب یہ کہ فقط یہی نہیں کہ اعلیٰ جنس کی کسی ایک صفت میں ادنےٰ
جنس کے شریک ہو جانے سے شرک لازم نہیں ہوتا۔ اور اعلیٰ جنس
اعلیٰ جنس ہی رہتی ہے۔ بلکہ اگر کسی ایک صفت میں ادنیٰ جنس اعلیٰ
جنس سے گوئے سبقت بھی لے جائے تو بھی اعلیٰ جنس کو اعلیٰ جنس
ہی کہیں گے۔

تب تو آریوں کا عقیدہ اور بھی ناقابلِ ردّ ہوا۔ کہ یہ تو فقط وجود
مطلق میں روح اور مادہ کو پرماتما کا شریک کرتے ہیں۔ مولنا کے
قول کے مطابق اگر کسی ایک صفت میں بڑھا بھی دیں۔ تو بھی خدا
برتر رہے گا۔ یہ منطق اسلامی ہے۔ آریوں کے عقیدہ ازلیت میں تو پھر
یہ بات بھی نہیں۔ اس سے آریوں پر شرک کا الزام کیسے عائد ہوا؟
واقعہ میں مولنا کے دل میں شیطان کا خیال وسوسہ انداز ہوا معلوم
ہوتا ہے کہ وہ کئی امور میں اللہ تعالے سے بازی لے جاتا ہے۔ وہ
خود سرکش ہے۔ اور اللہ میاں کے بندوں کو سرکش کرتا ہے۔ بندے
اللہ میاں کی نہیں سنتے شیطان کی بات مانتے ہیں۔ مولنا کو کہنا

شاید یہ مقصود ہو کہ دیکھو کتا چاہے انسان سے تیز دوڑ جائے مگر پھر بھی انسان انسان ہے۔ اسی طرح انسانوں کی اخلاقی کشمکش میں فتح چاہے شیطان کی ہو۔ مگر پھر رحمان رحمان ہے۔ تمثیل اچھی ہے ؛

سمجھ لیا مولانا! رحمان سے شیطان ایک ہی میدان میں بازی لے جاتا ہے۔ سو لے جائے۔ شرک نہیں ہوا۔ اُوں ہُوں! ۵؎

اگر مولانا سنجیدگی سے یہ پوزیشن اختیار کر لیتے کہ اللہ میاں روح کے بعد پیدا ہوا۔ یا کسی ایک صفت میں روح پرماتما سے برتر ہے تب ہم جواب بھی دیتے کہ اس پوزیشن میں کیا نقص ہے؟ ناظرین اس پوزیشن کی بیہودگی کو خود سمجھ سکتے ہیں۔ کہ کیا پیدا شدہ یا کمزور خدا خدا رہ سکتا ہے۔ اس میں کمال چاہیئے۔ یہ ضعف لاتے ہیں۔ روح میں ابدیت کا کمال انہیں منظور ہے لیکن اگر کوئی اور کمال آجائے۔ تو انہیں شرک کا خوف ہوتا ہے۔ اور اس کا علاج یہ کرتے ہیں۔ کہ پرماتما کو اس سے مختلف رکھیں یعنی چلو۔ اس میں سے وہ کمال خارج کردیں پرماتما ناقص بلا سے ہوجائے۔ کم سے کم بدو خوں اور مادے سے تمیز تو رہے گا ؛

برین عقل و دانش بباید

ازلیت میں اشتراک و شرک

دسواں اعتراض

”توحید کے معنی ایک ماننا نہیں۔ ایک خدا ماننا ہے۔ اور یہ ہمیں

۵؎ کہیں مسیح موعود کے اس الہام کیطرف تو اشارہ نہیں ”ہم تجھے ایک حلیم لڑکے کی خوشخبری دیتے ہیں جو حق اور بلندی کا مظہر ہوگا گویا خدا آسمان سے اترا“ ضمیمہ انجام آتھم صفحہ ۶۲

ر حضرت میرزا فقط اللہ میاں کے باپ ہی بنے ہیں باقی امور میں تو خدا خالق ہے ہی ؛

بھی مسلّم ہے"۔ صفحہ ۲۵۷

وہی بات ہے۔ جو لفظ بدل بدل کر نیا اعتراض بن رہی ہے۔ مولنا شکلیں بدلنے کو نیا ایجاد مانتے ہیں۔ پرانی کثرت وحدت کے وقفہ کے بعد پھر جلوہ گر ہو گئی۔ انہوں نے کہا۔ نئی موجودات ہیں۔ پرانے اعتراض کی عبارت بدل گئی۔ حضرت نے نیا اعتراض سمجھ لیا۔ اور فرط مسرت میں اس بات کی پرواہ کسے کہ اعتراض ہے یا اعتراض کا جواب؟

جناب آریوں کے خودساختہ مقولہ کی تردید فرماتے ہیں۔ ارشاد کیا ہے؛

"توحید صرف ایک خدا سمجھنے کا نام نہیں۔ بلکہ خدا کو مان کر کسی کو اس کی ذات۔ صفات۔ افعال اور عبادات میں شریک نہ کرنے کا نام توحید ہے۔ اور چونکہ صفاتِ باری تعالےٰ میں سے ایک صفت انادی بھی وید میں آئی ہے۔ اس لئے جو شخص روح و مادہ کو بھی انادی مانتا ہے۔ وہ توحید کو چھوڑتا ہے"۔ صفحہ ۲۵۹

اور جو کسی نے کہہ دیا کہ حضرت! وید میں صفات باری تعالےٰ میں سے ایک صفت اننت بھی آئی ہے۔ اس میں روح و مادہ کو شریک کیوں کرو؟ تو فرمادیا:-

"ہم ..... ابدی ہونا اس غیر کی صفت ہی نہیں مانتے ..... اللہ اس کو ابد تک قائم رکھے گا"۔ صفحہ ۲۵۹

صدقے جائیں اس استدلال کے۔ تو مولنا! آپ اسے ازلی بھی نہ مانئے۔ بلکہ یہ نیا عقیدہ گھڑ لیجئے۔ کہ اللہ نے اسے ازل سے قائم رکھا ہے۔ آخر اللہ قیوم بھی تو ازل سے ہی ہے۔ اللہ کی ذات میں نیا ارتقا تو ہؤا نہیں کہ صفتِ قوام کا نیا ظہور ہو گیا ہو۔

کریں کیا؟ مولٰنا نے تکرار کا نام استدلال رکھا ہے۔ آخر یہ شرک کا الزام کتنی بار عائد کیجئے گا۔ کیجئے۔ کیجئے۔ مکرر کیجئے۔ جناب! سہ کرر کیجئے ✤

اللہ میاں سے بھاری پتھر

گیارہواں اعتراض

کیا خدا کوئی ایسا پتھر بنا سکتا ہے۔ جسے وہ خود بھی نہ اُٹھا سکے؟

حضرت! یہ اعتراض اس لئے کیا گیا کہ آپ قادر مطلق کے صحیح معنی سمجھیں۔ روح و مادہ کو وجود عطا نہ کرنے کی صورت میں آپ فرماتے تھے کہ خدا قادر مطلق نہ رہا۔ آریہ اس کے جواب میں کئی ایسے افعال تجویز کرتے تھے جو پرماتما کی صفات کے منافی ہیں۔ اس تعارض کا یہ نتیجہ ہے کہ جناب نے اپنی ساری کتاب میں یہ اعتراض بھول کر بھی تحریر نہیں کیا کہ روح و مادہ کے ازلی ہونے سے خدا قادر مطلق نہ رہے گا۔ ہمارے پُرانے تعارض پر ہنس لیجئے۔ آپ کو کیا پتہ اسی تعارض نے آپ کو منطق سکھائی۔ شاگرد جب فلسفے کو کچھ کچھ سمجھنے لگتا ہے۔ تو اُستاد کے ابتدائی سوالوں پر حیران ہوتا ہے۔ کہ ہیں! یہ بھی کوئی سوال کرنے کو سوال تھے؟ اسے یاد نہیں کہ اب تو اس کی سمجھ بوجھ کچھ ترقی کر گئی۔ پہلے انہی بھولے پن کے سوالوں نے اس کا بھولاپن کافور کیا تھا ✤

مولٰنا فرماتے ہیں۔ اپنا بنایا پتھر نہ اُٹھا سکتا تو نقص ہے۔ خدا اگر

ایسا پتھر بنالے۔ تو گویا اپنے میں نقص لائے۔

درست ہے۔ اسی طرح اگر نئے روح اور نیا مادہ بناتا ہے اور ان میں نئے گناہ اور نئے نقائص کا ایجاد فرماتا رہے۔ تو خدا العوذ باللہ موجد نقائص ہو جائے اور نقص وہ پتھر ہے جس کا خدا حامل نہیں ۔

ابدیت کو ازلیت لازم ہے

بارہواں اعتراض

"مسلمان روح کو ازلی نہیں مانتے۔ مگر ابدی ضرور تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ جو چیز ازلی نہیں وہ ابدی نہیں ہو سکتی"۔ صفحہ ۲۶۱

کیا یہی اعتراض ایک کنارے کے دریا کے ماتحت نہیں ہو گیا لیکن یہاں ہمیشہ ہنوز روز اول ہے۔ جدت پسند مولانا نے اس اعتراض کے آٹھ جواب دیئے ہیں:۔

(۱) اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ جو ازلی نہ ہو۔ وہ ابدی نہیں۔

حضرت! کسی چیز کی مثال لاؤ۔ جو ازلی نہ ہو مگر ابدی ہو۔ ہماری نظر میں غیر ازلی معلول ہی ہوتا ہے۔ اور معلول ابدی نہیں ہوتا۔ جو بنا ہے وہ بگڑتا ہے ہر صورت اور ہر معلولات اس کی مثال ہے اس سے قیاس ہوا کہ جو ازلی نہیں وہ ابدی نہیں۔ کسی معلول چیز کو لے لیجئے اور آزمائیے ۔

(۲) "جس طرح خدا خود قائم ہے۔ اسی طرح وہ دوسروں کو قائم رکھنے والا بھی ہے"۔ صفحہ ۲۶۲

اب سے یا ازل سے؟ ازل سے مستقل قیوم ہے۔ تو سب ازل سے قائم ہیں ٭

(۳۳) "خدا روح کی علت موجدہ نہیں بلکہ علت مثبتہ بھی ہے" صفحہ ۲۶۲
علت مثبتہ اب ہے یا ازل سے ہے؟ ازل سے ہے۔ تو سب ازل سے مثبت ہیں ٭

(۳۴) "انسانی قالب کی ابتدا تو ہے مگر انتہا یکساں نہیں۔ کسی کی بارہ گھنٹے۔ کسی کی چار سو سال انتہا ہے .... تم کہو گے اور کہنا پڑے گا۔ اور نہ کہو گے تو ہم تم کو پاگل کہیں گے۔ کہ بے شک مولی۔ گاجر۔ آم۔ بڑ اور سورج سب کی ابتدا ایک مگر انتہا میں فرق۔ .... جو خدا سورج کو بنا کر چار ارب بتیس کروڑ برس تک رکھ سکتا ہے اور پھر اپنی مرضی سے فنا کر سکتا ہے۔ وہ خدا روح کو بنا کر .... ہمیشہ کے لئے رکھ سکتا ہے"۔

مولانا حساب پڑھے ہوتے تو انہیں معلوم ہوتا کہ ابدیت کے ساتھ جو نسبت بارہ گھنٹے کی ہے۔ وہی چار ارب بتیس کروڑ برس کی ہے۔ ابدیت کے مقابلے میں کتنا بھی لمبا وقت ہو قلیل ہے۔ حساب کا قاعدہ ہے $\frac{\text{ایک سال}}{\text{ابدیت}} = \frac{\text{کروڑ سال}}{\text{ابدیت}}$ اس لئے بارہ گھنٹے سے چار ارب برس تک کا نسبتی حساب بھی ابدیت کو نسبتی قیاس کے احاطے میں نہ لانے دیگا ٭

آپ نے جن اشیاء کی مثالیں دیں۔ وہ مادی ہیں۔ ان میں سے اکثر میں زندگی کی میعاد کی کمی بیشی مادے کے اتصال کی کم و بیش شدت پر منحصر ہے۔ زندہ اجسام کا قدرتی قوام ان کی قوت زیست یعنی موافق اجزا کو جذب اور مخالف اجزا کو خارج کرنے کی طاقت کا نتیجہ ہے۔

یہ طاقت زیادہ ہوتی تو جسم زیادہ دیرپا ہو گیا۔ یہ طاقت کم ہوئی تو جسم کم دیرپا ہو گیا۔ روح کا ان اجسام کے ساتھ مقابلہ کیا؟ کیا روح کو آپ ان اجسام کی نسبت زیادہ شدت سے متصل یا مرکب مانتے ہیں کہ اس کی ترکیب زائل نہیں ہوتی؟ روح مفرد ہے جیسا کہ آپ خود اقرار فرما چکے ہیں۔ اور مفرد کی ابتدا نہیں۔ کیونکہ اس میں ترکیب ہی نہیں۔ ابتدا مرکب کی ہوتی ہے۔ آپ کو یہ مسئلہ منظور نہیں تو مفرد کی ابتدا کی مثال لائیے۔

(۵) "چار ارب بتیس کروڑ برس کے بعد سورج کو ...... اگر وہ (خدا) نہ توڑے تو کیا ہو۔ (اس کا جو جواب واقعہ میں ہو سکتا ہے۔ وہی ہماری طرف سے روح کے ابدی ہونے کے متعلق سمجھ لینا" صفحہ ۲۶۵

یہ سوال اسلامی خدا سے کیا جا سکتا ہوگا۔ ویدوں کے پرماتما سے نہیں۔ وید کا پرماتما اپنے قانون آپ نہیں توڑتا ... مولانا اس فرض محال کی بنا پر روح کی ابدیت کا انحصار فرماتے ہیں۔ مدعا یہ کہ خدا اسے فنا نہیں کرتا۔ اس لئے وہ فانی نہیں۔ جیسے اگر خدا سورج کو فنا نہ کرے تو وہ ابدی ہو جائے گا۔ تو کیا ہم یہ سمجھ لیں کہ روح کی فنا کی میعاد ہے تو سہی لیکن خدا اسے فنا ہونے نہ دے گا؟ یہ کیا استدلال ہے؟

(۶) "جیسے آدتیہ برہمچاری کا جسم چار سو برس تک بدل یا تحلل ملنے کی وجہ سے زندہ رہتا ہے۔ اسی طرح بہشتیوں کے جسم ابد تک تحلیل اور ابد تک ہی بدل یا تحلل کا سلسلہ جاری رہ کر وہ ابد تک قائم بھی رہ سکتے ہیں" صفحہ ۲۶۶

بحث تو روح اور مادہ کی ابدیت کی تھی۔ آپ جا پڑے جسم پر۔ پہلے روح کو تو ابدی ثابت کرتے۔ پھر جسم کی باری بھی آ جاتی۔ آپ نے فرمایا بہشتی جسم تحلیل ہوگا۔ تو بدن کی تحلیل سے جو بول و براز پیدا ہوتے ہیں ان کا انتظام بھی بہشت میں کیا ہے یا نہیں؟ کیا وہاں بھی کھیتی باڑی کی جائیگی۔ جس سے یہ بول و براز کسی کام لگیں۔ مگر آپ تو بہشت میں محنت نہیں مانتے۔ بدل ماتحلل مادے کی جگہ بدلتے رہنے سے ہوتا ہے۔ تو کیا مادہ بھی بہشت میں ہوگا؟ تو وہ بھی ابدی ہوا؟

حضرت! چار سو برس کی بھی ابدیت کے ساتھ وہی نسبت ہے۔ جو ایک لمحہ کی۔ آدتیہ کا جسم اپنی قوتِ زیست کے باعث جس کی تعریف ہم اوپر کر چکے ہیں۔ تین سو برس زندہ رہتا ہے۔ سو یہ جسم ازلی نہیں۔ اس لئے ابدی بھی نہیں۔ آپ نے اس سے یہ کیسے ثابت کیا کہ جو ازلی نہیں وہ ابدی ہے؟ غیر ابدی مثالوں سے کیا ممثل کو ابدی ٹھہرائیے گا؟ نئی منطق ہے۔

(۷) بہشت میں بہشتیوں کا رہنا ان کے اجسام کے مادے کے خواص سے نہ ہوگا۔ بلکہ ...... محض مشیت الٰہی پر اُن کی زندگی منحصر ہوگی"۔ صفحہ ۲۶۷

مشاہدہ مشیت الٰہی کے متعلق روز شہادت دیتا ہے کہ مادہ بنے اور بگڑے۔ اس نئی مشیت الٰہی کے لئے کہ بہشت میں مادہ نہ بگڑے۔ نئے مشاہدہ کی ضرورت ہے۔ آپ نے یہ خوب لکھا کہ:-

"اُس (خدا) کی مرضی یہی ہوگی کہ ان (بہشتیوں) کی کوئی انتہا

نہ ہو" صفحہ ۲۶۷

آخر اس مرضی کا کوئی قانون ہے یہاں تو اس مرضی نے یہی جوہر دکھا رکھے ہیں۔ کہ جو بھی چیز بنے وہ بگڑ کے رہے۔ بہشت میں کیا اللہ میاں کی مرضی بدل جائے گی ہے یا مادے کے خواص ہیں مگر آپ کو مادے کے خواص سے تو کام ہی نہیں۔ گویا مادے کا خاصہ تو بننا اور بگڑنا رہے گا۔ مگر پرماتما اُسے بگڑنے دیگا نہیں۔ مادہ نہ ہوا شیطان ہوا۔ مگر ایسا شیطان جو رحمان کے تابع رہے۔

(۸) آٹھواں حواب ستیارتھ پرکاش کا حوالہ ہے کہ

"تینوں علتوں (نمت کارن۔ اُپادان کارن۔ سادھارن کارن) کے بغیر کوئی شے بھی نہیں بن سکتی اور نہ بگڑ سکتی ہے"۔

(ستیارتھ پرکاش صفحہ ۲۴۴) صفحہ ۲۶۸

اِس سے نتیجہ یہ اخذ کیا ہے کہ اگر علت فاعلی یعنی پرماتما نہ ہو تو کوئی چیز بگڑ نہیں سکتی۔ ہاں! یہ ہمارا بھی عقیدہ ہے۔

آپ فرماتے ہیں:-

"نہیں ٹوٹ سکتی۔ اگر علت فاعلی یعنی خدا نہ توڑے"۔ صفحہ ۲۶۸

مگر کیوں نہ توڑے ہے مادے کا خاصہ ہے۔ جڑنے اور ٹوٹنے پرماتما کا خاصہ ہے اُسے جوڑے اور توڑے۔ بہشت میں نہ جانے وہ کیونکر اُسے توڑنا بند کر دے گا؟

ممکن ہے وہاں مادہ ہی نئی قسم کا ہو۔ اگر ایسے ہی قیاس کرنے ہیں۔ جو مشاہدے کے عین خلاف ہوں۔ تب تو یہ بھی قیاس کیوں نہ کریں۔ کہ وہاں مرد بچے دیا کریں گے۔ حوریں باپ بنیں گی۔

واعظوں کے پیٹ پر تھیلا ہوگا۔ جس میں یہ کنگھرو کی طرح بچے اکٹھا کیا کریں گے۔ حوروں کے ڈاڑھیاں ہونگی۔ مگر ایسی ملائم کہ بچہ ہی کے گودے کو مات کریں ؛

قیاس کی کوئی انتہا چاہیئے۔ آخر فلسفی بحث ہے جامع مسجد کا وعظ تھوڑا ہے کہ جو چاہا کہہ گئے۔ اور وہی خدا تعالےٰ کی مرضی ہوگئی ؛

پرماتما ملک بدر نہیں کرسکتا

تیرھواں اعتراض

مہاراجہ تو اپنے کسی معتوب کو ریاست سے بدر کرسکتے ہیں مگر پرماتما نہیں کرسکتے ؛

مولانا فرماتے ہیں ریاست سے بدر کرسکنا نقص ہے۔ کیونکہ اس سے ریاست محدود ہو جاتی ہے۔ پرماتما کی ریاست محدود نہیں۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ریاست سے بدر کرنے کے معنی یہ ہیں۔ کہ مہاراجہ اپنے معتوب کی اصلاح سے مایوس ہیں۔ پرماتما مایوس نہیں ہوتا ؛

درست! تو جناب روح اور مادہ کو بھی نیا نیا پیدا کرتے رہنے سے پرماتما ازلی و ابدی میں قیوم نہ رہنے کا نقص عاید ہوتا ہے ازلی اور ابدی قیوم کو ازلی و ابدی قائم رہنے والی چیز چاہیئے۔ اور وہ روح اور مادہ ہیں ؛

پرماتما کا ازلی ملک ازلی مملوکات پر ہے۔ ازلی مملوک نہ ہو۔ تو ملک ازلی نہ رہے گا۔ پرماتما اپنے ازلی مملوکوں سے مایوس نہیں ہؤا۔ کہ انہیں وحدت کے سپرد کرے یعنی فنا کر ڈالے۔ اور نئی روحیں اور مادے بنائے *

گناہ کی ذمہ داری

چودھواں اعتراض

"جس نے ان روحوں کو پیدا کیا وہی دُنیا میں گناہ کے وجود کا بھی ذمہ دار ہے" صفحہ ۲۷۱

مولٰنا نے اس اعتراض کا الزامی جواب یہ دیا ہے کہ اگر روح کو جسم عطا نہ ہوتا تو وہ گناہ نہ کرتی۔ جس نے جسم دیا وہ گناہ کا ذمہ وار ہے یعنی ایشور *

آگے چل کر خود فرماتے ہیں کہ

"ایشور روحوں کو یونہی جسم نہیں دیتا بلکہ ان کے اعمال کے مطابق دیتا ہے کیونکہ وہ عادل ہے"

اب ذمہ داری کس کی ہوئی؟ صاف ہے کہ روح کی۔ کیونکہ جسم اُس کے اعمال کا پھل ہے۔ مولٰنا پھر سوال کرتے ہیں:۔ "عدل کیوں کرتا ہے" اور جواب دیتے ہیں۔ "چونکہ وہ اُس کی صفت ہے *

حضرت! پھر سوال کرو۔ اپنی صفت کو کیوں عمل میں لاتا ہے؟

آخر سوال جو کرنا ٹھیرا *

مولانا فرماتے ہیں:-

"خلق یعنی روح و مادہ پیدا کرنا خدا کی صفت ہے - وہ ضرور اپنا کام کرے گی" - صفحہ ۲۷۲

"تیلی رے تیلی تیرے سر پر کولھو" اسی کو کہتے ہیں - علل کی صفت پر تو آپ کا ہمارا اتفاق ہے - اس لئے اس پر آپ نے لب کشائی نہ کی - نیست سے ہست کرنے کی صفت تنازعہ فیہ ہے - اس کو ثبوت میں کیسے پیش کیا؟ اسلام کے یہی وکیل رہے تو اسلام کا بول بالا ہے ہم پوچھتے ہیں نیست سے ہست کرنے کا ثبوت دو - ثبوت دیا ہے - ایسا کرنا خدا کی صفت ہے - ایک مولانا اپنے آپ کو ایم - اے کہتے تھے کسی نے پوچھا کس یونیورسٹی سے ڈگری حاصل فرمائی؟ جواب دیا میرا نام مشتاق احمد ہے - اس لئے ایم - اے کہلاتا ہوں - جناب! خالق کے معنی ہیں علت سے معلول کرنے والا - کوئی چیز نیست سے ہست نہ ہو - تو بھی خدا خالق رہے گا - اس کی فکر چھوڑئیے - اور جو دھینگا دھینگی اسے موجد ماننا ہے - تو گناہ کا موجد کوئی اور پیدا کیجئے انسان ہؤا تو انسان کا موجد پھر خدا ہے - گناہ کا بالواسطہ موجد بھی نعوذ باللہ خدا ہو گا *

(۲) دوسرا جواب عطا کیا ہے:-

"خدا تب ذمہ وار ہو سکتا ہے - کہ جب روحیں عمل کرنے میں مختار نہ ہوتیں" - صفحہ ۲۷۲

ماحصل یہ کہ پرماتما نے روحوں کو وجود تو عطا کیا ہے - لیکن

مختاری بھی ساتھ ہی دی ہے۔ مولنا کو کیا معلوم کہ مختاری کسی کا عطیہ نہیں ہوتی۔ عطیہ واپس لیا جا سکتا ہے۔ اگر مختاری واپس لی جا سکے جیسے مولنا اعتراف کریں گے کہ اسلام کی رو سے لی جا سکتی ہے۔ تو وہ مختاری نہ رہی۔ مختاری طبعی ہوتی ہے۔ باہر سے نہیں آتی۔ خیر۔ مانا۔ مختار پیدا کر دیا۔ کس میں مختار؟ نیکی اور بدی میں۔ بدی کا امکان کس نے پیدا کیا؟ اللہ کے سوا اور کوئی مثبتہ علت ہے نہیں اب بدی کی علت مثبتہ یا علت موجدہ کون ہے؟ نعوذ باللہ خدا ہی تو؟ لیجئے۔ گناہ کے لئے ذمہ دار نہ سہی۔ اس کی علت ہی سہی۔ نعوذ باللہ اللہ میاں ٹھیرے ۔

(۳) تیسرا جواب یوں طراز رقم ہوا ہے۔

"انسان کو پیدا کر کے الہام ولی ۔ نبی ۔ محدث ۔ مجدد ۔ نیک تحریکیں۔ صحیح فطرت .... یہ سب امور پیدا کرنے والا" ۔ خدا ہے۔ .... "کیا اب بھی تم صرف خلق کی وجہ سے انسانوں کے گناہوں کا ذمہ دار (خدا کو) ٹھیراؤ گے"؟ صفحہ ۲۷۳

یہ شہادتیں تو جناب نے یہ ثابت کرنے کو دی ہیں کہ ثواب کی علت موجدہ اور علت مثبتہ خداوند کریم ہے۔ ثواب کا عقدہ بخیال خود آپ نے حل کر لیا۔ لیکن موجود تو گناہ بھی ہے۔ اور وہ لاکھ گناہ ہو۔ اس کا معما بھی حل تو کرنا ہی ہوگا۔ اس کی علت موجدہ کون ہے؟ آپ کہیں گے۔ شیطان یا خود انسان۔ کچھ مان لیجئے۔ اس علت کی علت پھر کون ہے؟ مان لیجئے اس کی علت کوئی نہیں۔ تب تو یہ ازلی ہوئے۔ اور اگر علت مثبتہ یا علت موجد اور ہے۔ تو وہی علت

گناہ کی علت انتہائی ہوگی ؛

ثواب کی علت موجدہ خدا ہے۔ خلق کی وجہ سے۔ تو گناہ کی علت موجدہ یا منشئہ بھی وہی ہوگا خلق کی وجہ سے ؛

کیا خدا علت مادی ہے ؟

پندرھواں اعتراض

"اگر روح و مادہ ہیں تو کیا ان کو خدا نے اپنے میں سے پیدا کیا ہے"؟
صفحہ ۲۷۴

جھنجھلا کر جواب دیا ہے کہ "بغیر کسی علت مادی کے بنایا ہے"۔
صفحہ ۲۷۵

حضرت نے فلسفہ پڑھا نہیں۔ ورنہ جان جاتے کہ جس کی علت مادی نہ ہو۔ اسی کو ازلی موجود کہتے ہیں۔ مثلاً پرماتما۔ اسی طرح آتما اور پرکرتی۔ دوسرے لفظوں میں مولانا نے اقبال کیا کہ روح اور مادہ ازلی ہیں۔ عدم سے خلقت تسلیم کرنے میں فلسفہ ساتھ نہیں دیتا پھر یا تو روح اور مادہ کو ازلی ماننا چاہیئے۔ یا پرماتما ہی ان کی علت مادی ہو جائے گا۔ کیونکہ حدوث روح مادہ کی صورت میں خلقت سے پہلے ایک اسی کا وجود مانا جاتا ہے ؛

اور کچھ نہیں بنا تو آخر میں وید کے ملہم رشی شری اگنی دیو پر چوٹ ہی کر دی ہے۔ اور دعویٰ یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں دوسرے مذاہب کے بزرگوں کی توہین ممنوع ہے لکھا ہے ؛

"تمہارے شری انگرہ دیو جو وید کے ملہم ہیں۔ کیا اُن کے باپ کا نام گنگاداس تھا؟ . . . . نہیں۔ یہ نام نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انگرہ جی وحدت تھے۔ اور یہ نام مشرکانہ ہے۔ . . . . . گنگا داس نہیں تھا۔ کرشن داس ہو گا"

مولٰنا جانتے ہیں کہ آریوں کے نزدیک شری انگرہ دیو کا کم سے کم وہ رتبہ ضرور ہے۔ جو اسلام میں حضرت محمد کا۔ اس غرض سے کہ مولٰنا اپنی حقارت آمیز بزرگانہ دل لگی کا اندازہ لگا سکیں۔ ہم اُن سے سفارش کریں گے کہ جہاں شری انگرہ دیو لکھا ہے۔ وہاں حضرت محمد صلعم کا نام درج فرما کر اپنی عبارت کی تکرار سہ کرر قرأت کریں۔ بزرگ سا جھے ہیں اُن کی تعظیم کرو۔ کوئی اخلاقی نقص دیکھو۔ بتاؤ۔ خواہ مخواہ ان کی ولدیت قومیت کی کہانیاں گھڑ کر مضحکہ نہ اڑاؤ۔

مولٰنا فلسفہ سے دل لگی نہیں۔ یوں تو آپ کا یہ سارا باب ہی دل لگی تھا۔ مگر آخر دل لگی میں بھی کچھ اخلاق۔ کچھ شائستگی۔ کچھ متانت ہونی چاہیئے۔ اعتراض کا جواب دیجیئے۔ جواب نہیں ہے تو خاموشی اختیار فرمائیے۔ گالی بھی کوئی جواب ہے ✦

باب سوم

آریوں کی کتب مقدسہ کے حوالجات

مندرجہ باب سوم کتاب حدوث روح و مادہ کی توضیح

جناب مولانا نے اپنی کتاب کے دوسرے باب میں جہاں جناب نے حدوث روح و مادہ کے حق میں دلائل بیان کی ہیں۔ منجملہ ان دلائل کے ہماری کتب مقدسہ میں سے چند اقتباسات پیش کئے ہیں اور اُن سے حدوث روح و مادہ کا استدلال کیا ہے۔

طرفہ یہ کہ ان اقتباسات کو بھی مسلسل یا کسی ترتیب سے درج نہیں فرمایا۔ بلکہ ایک حوالہ ہمارا ہو گیا۔ پھر مولانا کے دماغ کی اپنی اختراع آئی۔ پھر ہمارا حوالہ ہوا۔ وغیرہ ہم یہاں ان اقتباسات کی توضیح کرینگے جس سے مولانا کی غلط فہمی دور ہو۔ دلائل کا جواب اس سے پہلے

پرکرتی اور سام رتھیہ

پندرھویں دلیل

پہلا اقتباس پندرھویں دلیل کی صورت میں دیا گیا ہے۔ یہاں اقتباس کا ایک حصہ آیا ہے۔ مکمل اقتباس سترھویں دلیل کی صورت اختیار کرتا ہے۔ ہم حیران ہیں کہ اوّل تو ہر ایک اقتباس کو الگ دلیل بنانے کے کیا معنی؟ اچھا بنانا ہی تھا تو ایک ایک اقتباس کو دو دو جگہ مختلف دلیلوں کی صورت میں نقل کرنے سے کیا حاصل؟ اقتباس یہ ہے:-

"جس وقت یہ ذروں سے مل کر بنی ہوئی دنیا پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس وقت یعنی پیدائش کائنات کے پہلے است یعنی شونیہ آکاش بھی نہ تھا کیونکہ اس وقت اس کا کاروبار نہ تھا۔ اس وقت ست یعنی کائنات کی غیر معمولی علت جس کو ست کہتے ہیں وہ بھی نہ تھی اور نہ پرمانو تھے۔ وراٹ میں جو آکاش دوسرے درجے پر آتا ہے وہ بھی نہ تھا بلکہ اس وقت صرف پرمیشور کی سام رتھیہ جو نہایت لطیف اور اس تمام کائنات سے برتر علت ہے موجود تھی"۔

یہ عبارت مہاشے نہال سنگھ مترجم رگوید آدی بھاشیہ بھومکا کے ترجمہ موسومہ تمہید تفسیر وید سے نقل کی گئی ہے۔ اگرچہ مولانا نے اس عبارت کا پتہ رگ وید اشٹک ۸ ادھیائے ۷ - ورگ ۷ اندرا دیا ہے۔ وید میں تو منتر ہے۔ یہ عبارت کہاں؟ حوالے کا پتہ ہمیشہ درست دینا چاہیئے۔ منتر کا یہ مفہوم ہے سہی لیکن مفسر کی عبارت کو وید کے متن سے کوئی

عالم منسوب نہیں کر سکتا ۔

اس عبارت میں اول تو دنیا کو ذروں سے عمل کرتی ہوئی لکھا ہے۔ اور اس وقت کا ذکر کیا ہے جب عمل کرتی ہوئی دنیا نہ تھی۔ تب کیا تھا؟ ظاہر ہے کہ ذرے تھے۔ ورنہ کہا جاتا۔ جب ذرے بھی نہ تھے کیونکہ دنیا سے پیشتر ذروں کا وجود رشی دیانند ہر جگہ تسلیم کرتے ہیں۔ اگر رشی کا منشا کسی ایسی حالت کی طرف اشارہ کرنے کا ہوتا۔ جب ذروں کا مطلق عدم تھا۔ تو ذروں سے عمل کرتی ہوئی دنیا نہ تھی نہ کہتے۔ بلکہ فرماتے۔ ذرے ہی نہ تھے۔ ذروں کے مطلق عدم کا اظہار رشی کو منظور نہیں۔ آگے فرماتے ہیں "شونیہ آکاش بھی نہ تھا" شونیہ آکاش کو آریہ فلسفے میں قدیم مانا ہے ۔

رشی دیانند اس کا عدم نہیں کہہ سکتے۔ مگر صاف لفظوں میں کہا ہے کوئی پوچھے۔ کیسے نہ تھا؟ فرماتے ہیں اس کا کاروبار نہ تھا۔ عدم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک حقیقی یعنی مطلق عدم۔ دوسرا مجازی یعنی عملی عدم۔ جس چیز سے کام نہ لیا جائے اس کا بھی ایک طرح سے عدم وجود ہی کہا جاتا ہے۔ آکاش کا کام فلسفہ میں بتایا ہے ۔

निष्क्रमणं प्रवेशनमित्याकाशस्य
लिङ्गम्॥ वै० अ० २। आ० १। सू० २०॥

یعنی آکاش کی علامت یہ ہے کہ اس میں آئیں جائیں۔ پرلے کی حالت میں آمد و رفت رک جاتی ہے۔ اس لیے آکاش کا کاروبار نہیں ہوتا۔ اس اعتبار سے اس کا عملی عدم ہوتا ہے مطلق عدم نہیں۔ مولانا اس عدم کی علت کو جو رشی نے صاف طور پر کہی ہے۔ دیکھ لیتے تو انہیں غلط فہمی

نہ ہوتی یہی حقیقت ست اور پرمانوؤں سے عدم کی ہے۔ پرکرتی کا عمل یا پیدائش یہ ہے کہ اس سے عالم کی خلقت کی جاتی ہے۔ یہی پرمانوؤں کا بیوہار ہے ٭

مولانا کو اور گو یہ آدی بھاشیہ بھومکا کے دوسرے ناظرین کو ایک اور غلطی لفظ سامرتھیہ کے استعمال سے ہوئی ہے۔ جناب نہال سنگھ نے اس کا ترجمہ قدرت کر دیا ہے۔ جو غلط ہے۔ سامرتھیہ کے معنی کیا ہیں رشی دیانند رشی رگوید آدی بھاشیہ بھومکا میں فرماتے ہیں :-

पादैः प्रकृति परमाणवादिभिः स्वसामर्थ्य पौः शी :.....

پادوں یعنی پرکرتی و پرمانو یعنی اپنی سامرتھیہ کے حصوں سے ..... (رگوید آدی بھاشیہ بھومکا۔ پانچواں اڈیشن صفحہ ۳۱۳)

یہاں پرکرتی اور پرمانو ہی پرماتما کی سامرتھیہ کہے گئے ہیں۔ اس کے حصے ستو۔ رج۔ تم یا پانچ بھوتوں کے الگ الگ پرمانوؤں کے اعتبار سے ہوتے ہیں۔ نہ کہ تجزیہ کے اعتبار سے "سامرتھیہ" کے لغوی معنی ہیں جو ساتھ رہے۔ پرکرتی پرماتما کے ساتھ رہتی ہے۔ اس لئے یہ اس کی سامرتھیہ ہے۔

پرکرتی بے علت ہے یعنی ازلی ہے۔ پرماتما کی سامرتھیہ ہے وہ درحقیقت موجود تھی لیکن اس کی بیوہاری یا عملی ہستی نہ تھی۔ یہ گویا اس کا عدم تھا۔ جیسے کوئی بہادر ہو۔ لیکن بہادری کا جوہر نہ دکھائے تو کہتے ہیں بہادر ہوتا نہ ہوتا ایک سا ہے۔ پڑی ہوئی تلوار کو تلوار کون کہتا ہے؟ تلوار وہ جو کاٹے ٭

رشی نے سامرتھیہ کا وجود پرماتما سے الگ مانا ہے۔ اس کا ایک اور

ثبوت اسی رگوید آدی بھاشیہ بھومکا کے ہندی حصّہ میں ملتا ہے۔ اس حصّہ میں جو رشی کے حین حیات میں ان کی سنسکرت تصنیف کے ساتھ ساتھ چھپا تھا۔ اور اب تک رگوید آدی بھاشیہ بھومکا میں شامل چلا آتا ہے۔ اسی منتر کی تفسیر کے آغاز میں فرمایا ہے :-

جب یہ معلول دنیا پیدا نہ ہوئی تھی۔ تب ایک قادر مطلق پرمیشور اور دوسری دنیا کی علت یعنی آفرینش عالم کا سامان موجود تھا۔ (رگوید آدی بھاشیہ بھومکا۔ پانچواں ایڈیشن صفحہ ۱۱۷۔ ترجمہ)

اس سے زیادہ واضح عبارت کیا ہو سکتی ہے؟ پرمیشور کے علاوہ کائنات بنانے کا سامان موجود تھا۔ کیا قدرت کا وجود پرماتما سے علاوہ تھا؟

پرکرتی اور سامر تھیہ

سولہویں دلیل

یہی کیفیت اس حوالہ کی ہے جو سولہویں دلیل کا سہارا ہے ڈھونڈا :-

"اس پرش نے پرتھوی یعنی زمین کے بنانے کے لئے پانی سے رس لے کر مٹی کو بنایا ہے۔ اور اسی طرح اگنی کے رس سے پانی کو پیدا کیا۔ اور آگ کو ہوا سے۔ اور ہوا کو آکاش سے۔ اور آکاش کو پرکرتی سے اور پرکرتی کو اپنی قدرت سے پیدا کیا" (یجروید ادھیائے ۳۱۔ منتر ۱۷)

یہ حوالہ بھی رگوید آدی بھاشیہ بھومکا کے ترجمہ تمہید تفسیر وید مولفہ نہال سنگھ سے نقل کیا گیا ہے لیکن اس کا پتہ وید کا دیا ہے۔

اس اقتباس پر مولوی صاحب کی حاشیہ آرائی یہ ہے کہ اس میں پرکرتی اور

قدرت دو لفظ الگ الگ آئے ہیں۔ اس لئے یہ مترادف نہیں۔ رشی کا لفظ یہاں بھی سامر تھیہ ہے۔ جس کے معنی ہیں ساتھ رہنے والی پرکرتی کے معنی یہاں ہیں مادہ کی عملی صورت۔ جیسے فلسفہ میں وکرتی کہتے ہیں اور سامر تھیہ کے معنی علت اوّلین۔

ہم اوپر رشی کے اپنے لفظوں میں 'سامر تھیہ' کا مطلب واضح طور پر دے چکے ہیں۔ اور یہ بھی دکھا چکے ہیں۔ کہ اس کا وجود پرمیشور کے علاوہ ہے۔ قدرت کا وجود قادر سے علاوہ نہیں ہو سکتا۔

ایک پرماتما

اٹھارہویں دلیل

اٹھارہویں دلیل کے دوران میں جناب نے کئی حوالجات جمع کئے ہیں۔ نا معلوم یہاں کیوں ایک ایک حوالہ کی ایک ایک دلیل نہ وضع فرمائی تعداد بہ ترس آگیا کیا؟

(۱)

پہلا حوالہ ایتریہ آرنیک اپنشد کا ہے۔ وہو ہذا

"اس کائنات سے پہلے صرف ایک آتما (خدا) ہی تھا۔ اور کوئی دوسری چیز نہ تھی"۔

اپنشد کی عبارت کا یہ صحیح ترجمہ نہیں۔ جناب نے یہ ترجمہ بھائی نہال سنگھ کی تمہید تفسیر وید سے لیا ہے۔ مگر وہاں جو خطوط وحدانی میں دوسری کے بعد "قابل تمیز" درج تھا۔ وہ حذف کر دیا ہے۔ کیا یہ ظاہر کرنے کو

کہ مندرجہ ترجمہ مولوی صاحب کا اپنا ہے۔ اگر بھائی صاحب سے اتفاق نہ تھا۔ تو اُپنشد کی اصل عبارت درج فرماتے۔ اور بھائی صاحب کا بے جا تصرف ظاہر فرما کر اپنے منشا کی تائید فرماتے ◆

اُپنشد کے الفاظ یہ ہیں :-

आत्मा वा इदमेक मेवाग्र आसीन्नान्यत् किंचन मिषत्।

इत्यैतरेयारण्यकोप- नि० अ० १ खं० १

یعنی اس کائنات سے پہلے واحد آتما ہی تھا۔ اور کوئی موجود عمل پیرا نہ تھا۔

منتر کے آخر میں فعل ہے۔ मिषत् ॥ جس کے معنی ہیں۔ "عمل کرنا تھا"۔ اسے عبارت میں سے حذف نہیں کیا جا سکتا ◆

جناب نے آخر میں کان اللہ و لم یکن معہ شئی یہ حدیث درج کی ہے۔ اور تحریر فرمایا ہے۔ کہ "اگر اس حدیث میں اور اس منتر میں سے کوئی شخص ایک ذرہ کا بھی فرق ثابت کر دے تو میں ایک سو روپیہ اس کی نذر کرنے کو تیار ہوں"۔ آپ کا روپیہ تو نذر ہونے سے ہمیشہ محفوظ تھا اور ہے۔ ہاں! ہمارے اوپر کے ترجمہ کے سامنے اقرار کیجیے۔ کہ اس حدیث کا نفس مضمون وہی ہے جو منتر کا ہے۔ یعنی "شئے" کے معنی ہیں متعاول چیز۔ وہ واقعہ میں پرلے کے وقت نہ تھی۔ بس یہی نذر ہے جو آریوں کو دیا کرتے ہیں۔

(۲)

اسی دوران میں دوسرا حوالہ لکھا ہے :-

"اس سے پہلے یہ کائنات کچھ بھی نہ تھی"۔ تشت پیتھ ۱۴-۱-۲-۱

اُپنشد کے لفظ یہ ہیں :-

इदं वा अग्रे नैव किंचिदासीत् ॥
یعنی (اس کائنات سے) پہلے یہ کچھ (عالم موجودہ) نہ تھا۔
اس کا اشارہ قریب ہے۔ یعنی معلول کائنات۔ وہ واقعی پہلے
ہی نہ تھی۔ اس سے مولانا نے کیا ثابت کیا؟

(۳)

تیسرا حوالہ چھاندوگیہ اُپنشد کا ہے۔

"اے عزیز! وہ پرمیشور اس دنیا سے پیشتر موجود تھا۔ وہ اپنی ذات
سے بے عدیل تھا"

مولانا فرماتے ہیں:-

"اگر کوئی کج بحث آریہ مناظریہ کہے کہ اپنی ذات سے ایک اور بے عدیل
ہونے کے معنی محض اکیلا ہونا نہیں۔ بلکہ خدا ہونے میں ایک ہونا ہے
تو اس کا یہ جواب ہے کہ خدا ہونے میں تو اب بھی ایک ہے" صفحہ ۲۱
تو اب بھی وہ اپنی ذات سے ایک اور بے عدیل ہے۔
کج بحثی کی آپ نے ایک ہی کہی۔ آریہ مناظر۔ پھر کج بحثی یا راست
بحثی کچھ کرے گا تو سہی۔ حضرت تو بحث ہی نہیں کرتے۔ بے بحثی
کرتے ہیں۔ اُپنشد کے لفظ ہیں:- सदेव सोम्येदमग्र आसीदेक-
मेवाद्वितीयम ॥ [छां० प्र० ६। खं० २। म० १]
اے عزیز! یہ (کائنات) (آفرینش سے) پہلے فقط موجود تھی۔ واحد
بغیر دوسرے کے۔
یہاں مادے کی آفرینش کا ذکر ہے۔ کہ پرلے میں اس میں رنگا رنگی
نہیں ہوتی۔ وہ فقط موجود ہوتا ہے۔ بعد میں پرماتما کی خواہش سے جو

مجازاً مادے کی خواہش کہی جاتی ہے۔ وحدت سے کثرت کی تجلّی ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی تلوار گھما کر کہے کہ آج یہ ڈائن کسی کا سر قلم کیا چاہتی ہے یہاں چاہنا تیغ زن کا جذبہ ہے نہ کہ تلوار کا ؛

(۴)

چوتھا حوالہ یہ ہے :۔

"اس سے پیشتر محیط کل پانی ہی تھا" شت پتھ ۱۱-۱ برہمن کے الفاظ ہیں :۔ आपो ह वा इदमग्रे सलिलमेवास ॥

शत कां० ११.ब्रा० १ ॥

جس کے معنی ہیں :۔

(پرلے کی حالت میں) لطیف پرکرتی ہی تھی۔

सलिल کے معنی پانی کسی لغت میں نہیں۔ اس کے معنی ہیں لطیف۔ اور आपः کے معنی ہیں پرکرتی۔ مترجم کو آخر الذکر لفظ کے استعمال سے غلط فہمی ہوئی ہے۔ اس لفظ کے معنی محیط بھی ہیں اور قابل حصول بھی۔ مولٰنا کو قابلِ حصول ماننے میں آسانی ہو گی۔ پرکرتی محیط ہے یا نہیں۔ یہ ہم آگے چل کر بتائیں گے ؛

مولٰنا لفظ 'ہی' کے استعمال پر زور دیتے ہیں۔ وجہ یہ کہ بیان کے موقعہ اور محل پر غور کرنے کے عادی نہیں۔ حضرت! اگر کوئی قاصد آپ سے کہے کہ آپ کے گھر میں آپ کا لڑکا ہی موجود تھا۔ تو کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ وہاں نہ خدا تھا نہ خدا کی خدائی کی اور کوئی مخلوق ؛ حضرت کو اثاث البیت کی ہی فکر ہو گی۔ گھر نہ جا کر جناب کوتوالی دوڑیں گے۔ کہ چوری ہو گئی۔ جناب! یہاں معلول کائنات کا بیان ہے۔ اس کی

رنگارنگی کا ذکر ہے - کہا ہے - اس وقت مادیات کی کثرت نہ تھی - بلکہ وحدت تھی - مادہ ہی تھا - اور وہ غیر ممیّز صورت ہے - اس سے پرماتما کے وجود سے انکار مطلوب نہیں - لفظ ہی مذکور موجود کے ہم قسم دیگر موجودوں کو تو مستثنےٰ کرتا ہے - لیکن مختلف موجودات کا استثنا نہیں کرتا - پرماتما یا آتما پرکرتی کے ہم نوع نہیں - اور جس صفت کا ان سب میں اشتراک ہے وہ یہاں مذکور نہیں ۔

متحرک اور ساکن

انیسویں دلیل

انیسویں دلیل میں پانچ اقتباسات دیئے ہیں - پانچواں اقتباس دلیل کی جان ہے - اس لئے ہم پہلے اسی کو لیں گے -

"جو متحرک اور ساکن دنیا کو وجود میں لانے والا ہے" -

(ستیارتھ پرکاش صفحہ ۱۹

جناب یہاں دنیا سے مراد لیتے ہیں ، مرکب اور مفرد دونوں - جناب! دنیا مرکب ہی کو کہتے ہیں - تین میں ہے جگت - یہ مفرد کے لئے استعمال نہیں ہوتا - اور مرکب دنیا کو وجود میں یعنی معلول صورت میں لانے والا پرماتما ہی ہے ۔

جناب یہاں چار اور حوالے پیش کرتے ہیں :-

(۱) "پرماتما متحرک اور غیر متحرک دنیا میں ہر جگہ موجود ہے" - صفحہ ۲۹

(۲) "متحرک اور ساکن کو قابو میں رکھنے والا ہے" - صفحہ ۲۱

(۳) "متحرک اور ساکن جہان کو قائم اور زندہ رکھتا اور فنا کرتا ہے" صفحہ ۱۴۳

(۴) "جو متحرک اور غیر متحرک دنیا کو دیکھ رہا ہے" ۔ صفحہ ۱۴۶

ان حوالہ جات کی بنا پر فرماتے ہیں ۔ کہ اگر جہان یا دُنیا کے معنی مرکب دنیا ہو تو پرماتما مفردات میں نہ موجود ہوگا ۔ نہ انہیں قابو میں رکھے گا ۔ نہ قائم زندہ اور فنا کرے گا ۔ اور نہ دیکھ رہا ہوگا ۔

آپ آریہ مناظروں کو کج بحث کہتے ہیں ۔ اور آپ ہیں کج بحث ۔ سنسکرت زبان میں چراچر جگت کے معنی ہی مرکب کائنات ہے ۔ اب اگر کسی نے کہا کہ پرماتما تمام مرکب کائنات میں موجود ہے ۔ تو آپ کو گمان ہوا کہ وہ مفرد میں موجود نہ ہوگا ۔ حضرت! مرکب بنتا کاہے سے ہے ۔ مفردات ہی سے تو ۔ مرکب مفردات کی ایک صورت ہیں ۔ بالذات تو مرکب کا وجود مفرد سے جدا نہیں ۔ جو پرماتما مرکبات میں موجود ہے وہ مفردات میں موجود ہو ہی گا ۔

چلو مولانا کی ہی بات لو ۔ کہ یہاں مفردات کو قابو میں رکھنا ۔ دیکھنا وغیرہ نہیں کہا ۔ اس سے یہ مطلب کیونکر نکل آیا کہ وہ مفردات کو قابو میں رکھتا ہی نہیں ۔ کسی نے کہا ۔ آپ مجھے دیکھ رہے ہیں ۔ کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی اور چیز کو نہیں دیکھ رہے ہو یا کوئی کہے ۔ انگریزوں نے لنکا کو قابو میں کر رکھا ہے ۔ کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہندوستان کو نہیں ۔ اور پھر کوئی کہے ۔ لنکا کراؤن کالونی ہے ۔ تو کیا اس سے یہ نتیجہ مشتق ہوگا کہ ہندوستان بھی کراؤن کالونی ہے ۔ کیونکہ وہ بھی قابو میں ہے ۔ ہندوستان کا نام نہ لینے سے نہ تو متکلم کا یہ منشا ہے کہ ہندوستان قابو میں نہیں ۔ اور نہ یہ کہ وہ کراؤن کالونی ہے ۔ پہلے فقرہ میں ہندوستان

کا استثنا نہیں ہُوا۔ دوسرے میں اس کا شمول نہیں۔ اسی طرح مرکبات
کے تنہا بیان سے مرکبات کی نہ استثنا ہوتی ہے نہ اُن کا شمول جہاں
شمول مناسب ہو شامل کر لیجئے۔ جیسے ہندوستان کو کیا تھا۔ اور جہاں
اخراج یا استثنا معقول ہو۔ مستثنےٰ رکھئے۔ ان کے اندر موجود ہونے
میں قابو میں رکھنے میں۔ قائم رکھنے میں۔ دیکھنے میں۔ دونوں شامل لیکن
وجود دینے میں مستثنےٰ۔"

قدیم باعث

بائیسویں دلیل

مولانا کی بائیسویں دلیل کی بنا رگوید ۱۰-۴۸-۱ کا مندرجہ ذیل
ترجمہ ہے۔ جو جناب نے ستیارتھ پرکاش کے ساتویں سملاس سے اخذ
کیا ہے۔ یہ ترجمہ ساتویں ایڈیشن کے صفحہ ۱۰۸ پر درج ہے۔ مولانا کو
کیا معلوم کہ ترجمہ کا پتہ دینا ضروری ہے۔ کیونکہ متن پر بحث کرنا اور بات
ہے۔ اور تفسیر پر بحث کرنا اور بات۔ پھر تماشا یہ ہے کہ ستیارتھ پرکاش
کے بھی اصل الفاظ درج نہیں کئے۔ بلکہ اس کے اُردو ترجمہ سے
مندرجہ ذیل عبارت نقل کی ہے:-

"پرماتما سب کو ہدایت فرماتے ہیں۔ کہ اے انسانو! میں ایشور سب
سے پہلے موجود اور ساری دُنیا کا مالک ہوں۔ میں جگت کی پیدائش
کا قدیم باعث ہوں"۔

مولانا کا سہارا "سب سے پہلے موجود" یہ الفاظ ہیں۔ مولانا کہتے ہیں

سب ہیں روح اور مادہ شامل ہیں۔ بھلا کون سے "سب" ہیں؟ پہلے لکھا ہے "سب کو ہدایت فرماتے ہیں"۔ یہ ہدایت صریحاً انسانوں کے لئے ہے۔ جو جسم کی قید میں ہیں۔ یا مکت ہیں۔ دوسرے "سب" کا اشارہ بھی علم بیان کی رو سے انہیں کی طرف ہونا چاہیئے۔ پرماتما آتما کے جسم کی قید میں آنے سے بھی پہلے موجود ہوتا ہے۔ اور مکتی سے بھی۔ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ وجود کا مطلب یہاں عملی یا بیوہاری وجود ہے۔ مطلق وجود تو آتما پرماتما اور مادہ تینوں کا ازلی ہے۔ ہاں! عملی وجود پرماتما کا ہر حالت میں قائم رہتا ہے۔ مگر پرلے میں آتما اور مادہ کا پنہاں ہو جاتا ہے۔ اس عدم کے اعتبار سے پرماتما سرشٹی کرنے کے ساتھ وید کے ذریعہ ہدایت فرماتے ہیں کہ میں سب سے پہلے موجود ہوں ۔

مولانا "سب سے پہلے موجود" کے بعد "مالک" کا لفظ دیکھ کر خوب خوش ہوئے ہیں۔ کہ خالق ہونے کی وجہ سے مالک ہے۔ مولانا! یہ قرآن نہیں کہ جیسا چاہو توڑ مروڑ لو۔ یہاں تو اپنے عملی وجود اور دوسروں کے عملی عدم کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اسے مالکیت کی وجہ بنالو۔ ہرج نہیں۔ "پیدائش کا قدیم باعث"۔ پڑھتے ہی حضرت کی باچھیں کھل گئی ہیں۔ فرمایا ہے۔ "دیکھو" "ہے اکیلا باعث یا نہیں؟" جناب! قدیم باعث تو ہم بھی مانتے ہیں یعنی علت فاعلی۔ مگر اکیلا باعث نہیں مانتے۔ اور یہاں اکیلا باعث کہا ہی نہیں۔ رہا دیگر علتوں کا عدم بیان۔ اس سے نہ علتوں کے اقرار کا استدلال ہو سکتا ہے نہ انکار کا۔ کسی مولانا کے تین بیٹے ہوں۔ محمود۔ احمد اور حمید۔ کوئی انہیں کنیت سے پکارے "محمود کا باپ"۔ جناب وہاں ہوئے تو احمد اور حمید کو جھٹ ان کی

ولدیت سے خارج کرینگے - اور ورثہ سے محروم - بڑے بیٹے کے نام سے باپ مشہور ہوتے ہیں - نمت کا رن بڑا ہے - اس لئے اسی کا اکیلا ذکر بھی ہو سکتا ہے - اس سے یہ کیسے ثابت ہؤا کہ دوسرا کارن مطلق ہے ہی نہیں ؟

ایک برہم

پچیسویں دلیل

(۱)

پچیسویں دلیل میں گوپتھ کا حوالہ دیا ہے -

" یقیناً یہ برہم (ایشور) ہی پہلے اکیلا تھا - وہ خود ایک ہی تھا - اُس نے دیکھا کہ اگرچہ میں عظیم اور پوجا کے لایق ہوں - تب بھی میں ایک ہی ہوں - اس لئے میں اپنے سے اپنی ہی مانند دوسرا دیو بناؤنگا "

مولف نے اس حوالہ کے ہم معنی ایک حدیث پیش کی ہے " خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ " -

پرلے کی حالت میں پرماتما ایک تو تھا ہی - اس کی مانند یعنی کچھ صفات میں کچھ درجہ تک اس سے ملتا جلتا روح ہی تو ہے - پرلے میں اس کا عملی عدم ہونے کی وجہ سے ایشور نہ تھا تھا - اسے عملی وجود دیا - اُسے آدم کہہ لو - انسان کہہ لو - اس سے یہ کیسے ثابت ہؤا کہ پہلے رُوح تھی ہی نہیں ؟

" علیٰ صورتہ " پر جناب کو شرک کا خیال نہ آیا - ساری کتاب میں مصر رہے کہ ایک بھی رحمانی صفت میں اشتراک ہؤا تو شرک لازم آئے گا -

مگر یہاں تو صورتہ کا اطلاق کئی صفتوں پر ہو جائے گا۔ شاید اللہ تعالےٰ
کی صورت بھی تجویز کرنی پڑے ؟

(۲)

"آتما ہی"

دوسرا حوالہ برہدارنیک اپنشد ادھیائے ۱ - براہمن ۴ منترا سے
دیا ہے - عبارت منقولہ متن کا درست ترجمہ نہیں - کچھ حصہ محذوف
بھی ہو گیا ہے ؟

"شروع میں صرف آتما ہی تھا - وہ پُرش لاک سا تھا - اس نے چاروں
طرف دیکھ کر اپنے سوا کچھ نہ دیکھا - اس نے "میں ہوں" پہلے یہ کہا -
اس لئے اس کا نام میں ہوا"

مولانا نے یہاں آتما کے بعد خطوط وحدانی میں (خدا) لکھ رکھا ہے
یہ غلط ہے - اس فقرے کے آگے لکھا ہے کہ

"وہ اس لئے اب بھی پہلے میں کہہ کر پھر دوسرا نام کہتا ہے"

اس سے صاف ہے کہ یہاں پرماتما مراد نہیں - آتما سے مراد سے
براہمن کو پڑھنے سے پتہ لگتا ہے کہ یہاں مضمون ہے - پہلے لاک آتما کے جسم
سے متعلق ہونے اور نر اور مادہ کی حالت میں آنے کا - آتما کو پُرش دودہ کہا
ہے - اور آگے چل کر اس کا ترجمہ کیا ہے کہ

"جو پہلے پاپ کو جلاتا وہ پرش ہے"

ہم نے اس کا ترجمہ کیا ہے "پُرش لاگ سا" "صرف آتما ہی" - پڑھ کر
مولانا غلطی کا شکار ہو جاتے ہیں - ان کے خیال میں یہاں آتما کے علاوہ

اور ہر موجود کا عدم کہا گیا ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں۔ یہاں مصنف کی مراد
نر اور مادہ کے اختلاف کا عدم ظاہر کرنے کی ہے۔ اس وقت نر اور مادہ نہ
تھے۔ بلکہ فقط آتما ہی تھا۔ اس نے رفتہ رفتہ نر اور مادہ اجسام
اختیار کئے۔

آئینت ساہتھیہ

ستائیسویں دلیل

ستائیسویں دلیل میں یہ حوالہ دیا ہے:-

"اس پرش (ایشور) کی غایت درجہ قدرت ہی اس دنیا کے بنانے کا مصالحہ
اور سامان ہے کہ جس سے یہ سب دنیا پیدا ہوتی ہے" یجروید ۳۱-۴

یہ اقتباس بھی بھائی نہال سنگھ صاحب کی تمہید تفسیر وید سے لیا ہے
ہم حیران ہیں مولنا صاحب کیوں نہیں لکھتے۔ کیا یہ دکھانے کو کہ
انہوں نے وید پڑھا ہے؟

یہاں پھر وہی لفظ 'قدرت' ہے۔ متن میں لفظ ہے 'ساہتھیہ' جس
کے معنی ساتھ رہنے والا مسالہ۔ سو پرکرتی ہے۔ مولنا کو یہاں اعتراض
یہ ہے کہ اگر یہاں پرکرتی مراد ہو تو اسے پرماتما کی قدرت کیوں کہا جائے؟
'پرماتما کا مادہ'؟ یہ عبارت درست نہیں۔ جناب! قدرت کی جگہ آپ
لکھئے "ساتھ رہنے والا مسالہ" اور پھر دیکھئے "پرماتما کے ساتھ رہنے والا
مسالہ یا مادہ"۔ عبارت ٹھیک بنی یا نہیں؟ پھر پوچھتے ہیں۔ اسے غایت
درجہ کیوں کہا؟ متن میں لفظ ہے آئینت یعنی غیر محدود۔ اگر آپ نے

مساحت پڑھی ہو۔ تو آپ کو معلوم ہوگا کہ مکانی حد ہمیشہ اطراف کی ہوتی ہے۔ یعنی لمبائی۔ چوڑائی اور اونچائی کی۔ نقطہ کی کوئی حد نہیں۔ کیونکہ نہ وہ لمبا ہے نہ چوڑا نہ اونچا۔ ایسے ہی پرمانو یا پرکرتی بے مقدار ہیں ان کا طول۔ عرض۔ رفعت کچھ نہیں ہوتے۔ پس انہیں آننت یا بے حد کہتے ہیں۔ زمانی حد ازلی موجودوں پر نہیں ہوتی۔ اس اعتبار سے یہاں آننت سامرتھیہ۔ یعنی غیر محدود ساتھ رہنے والا مسالہ کہا ہے۔

کال کا کال

انتیسویں دلیل

انتیسویں دلیل میں ستیارتھ پرکاش کا یہ حوالہ طرازِ رقم کیا ہے:۔

"اس طرح پیدائش عالم سے پیشتر پرمیشور پرکرتی۔ زمانہ اور آکاش نیز جیو جو ازل میں موجود ہوتے ہیں۔ ان سے دنیا کی پیدائش ہوتی ہے اگر ان میں سے ایک بھی نہ ہو تو دنیا بھی نہ ہو"۔ ستیارتھ پرکاش صفحہ ۲۸۴۔

اس کے بعد آپ نے ستیارتھ پرکاش کے صفحہ ۲۱ سے یہ عبارت نقل فرمائی ہے:۔

"پرلے میں سب کا فنا کرنے والا بلکہ زمانہ کا بھی خاتمہ کرنے والا ہے"۔

یہ الفاظ اردو ترجمہ کے ہیں۔ تھوڑی دیر کے لئے مان لو کہ یہ ترجمہ درست ہے۔ جو درحقیقت نہیں۔ تو اس سے یہ تو ثابت ہو سکتا ہے کہ رشی کے الفاظ میں اجتماعِ ضدین ہے لیکن یہ کیسے ثابت ہوا کہ روح اور مادہ حادث ہیں؟ پانچ موجودوں کو ازلی کہا تھا۔ ایک کو

پھر غیر ازلی کہہ دیا۔ اس لئے باقی بھی غیر ازلی ہو گئے۔ یہ منطق مولانائی ہو تو ہو۔ متن کے الفاظ ہیں:۔

پرلے ہیں سب کا کال اور کال کا بھی کال ہے"۔

پہلے لفظ کال کے معنی ہیں فنا کرنے والا۔ دوسرے کے معنی ہیں زمانہ۔ اور تیسرے کے معنی ہیں شمار کرنے والا۔

پرماتما زمانہ کا شمار کرنے والا ہے۔

زمانے کے دو روپ ہیں۔ ایک مطلق یعنی ابدی۔ وہ ابدی اور ازلی دونو ہیں۔ بلکہ ازلی اور ابدی بھی اُس کی صورتیں ہیں۔ زمانے کا دوسرا روپ ہے منقسم۔ جیسے ایک گھنٹہ۔ دو گھنٹے۔ تین گھنٹے وغیرہ زمانے کا یہ وجود شمار میں آتا ہے۔ اور یہ تقسیم ختم بھی ہوتی رہتی ہے۔ پرماتما اس تقسیم کا آغاز اور اختتام کرتا ہے۔ پرلے میں اختتام۔ سرشٹی میں پھر آغاز۔ ہاں! غیر منقسم زمانے یعنی ازلیت اور ابدیت کا نہ آغاز کرتا ہے نہ اختتام۔ ایسے ہی کائنات کی معلول صورتوں کا وہ آغاز اور اختتام دونو کرتا ہے۔ مگر علت یعنی مادہ اور روحیں یہی رہتی ہیں۔ ان کے متعلق آغاز اور اختتام نہیں ہوتے۔

محدود اور لامحدود

تیسویں دلیل

تیسویں دلیل میں شری سوامی ورشٹانند جی کے رسالہ "عقائد اسلام پر عقلی نظر" صفحہ ۴ سے مندرجہ ذیل اقتباس فرمایا ہے:۔

"لاشریک خدا کو تم محدود مانتے ہو یا لامحدود؟ اگر محدود مانو تو اس کے مجسم ماننے سے مرکب ماننا پڑے گا۔ اور جو چیز مرکب ہے وہ ناش ہونے والی یعنی فانی ہے"۔

مولانا کا استدلال اس عبارت سے یہ ہے۔ کہ چونکہ روح اور مادہ محدود ہیں۔ اس لئے وہ مجسم۔ اس لئے مرکب اور اس لئے فانی ہیں۔ ہم نے اوپر عرض کیا ہے کہ کمیت یا مقدار کے تین انداز ہیں ایک اصغر یعنی پرمانو۔ دوسرا وسطی یعنی مدھیم۔ تیسرا محیط یعنی وبھو۔ پرمانو کی مثال نقطہ ہے۔ محیط کی پرماتما اور وسطی کی مرکب کائنات ان میں سے مدھیم یعنی مرکب کائنات کی ہر ایک چیز محدود ہے۔ کیونکہ اس کی لمبائی۔ چوڑائی اور اونچائی ہے۔ لیکن نہ تو اصغر نقطہ ہی محدود ہے۔ اور نہ محیط پرماتما۔ یاد رکھنا چاہئے کہ حد اطراف ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ جس کی اطراف نہ ہوں اس کی حد نہیں ہوتی۔ یہی حالت روح کی اور مادے کے ذروں کی ہے۔ پس سوامی درشنانند صاحب کا اعتراض اسلامی عقیدے کے خدا پر تو عائد ہوتا ہے لیکن ویدک اعتقاد کے آتما اور پرکرتی پر نہیں +

لامحدود پرکرتی

اکتیسویں دلیل

اکتیسویں دلیل میں سانکھیہ درشن کا مندرجہ ذیل سوتر دیا ہے:-

یعنی محدود علت مادی نہیں ہوتا۔

ہم نے اوپر ثابت کیا ہے کہ نہ پرماتو محدود ہیں نہ آتما۔ اس لئے سانکھیہ کا اعتراض بھی ہمارے عقیدے پر وارد نہیں ہوتا۔

مولانا نے مادہ وغیرہ کو محدود ثابت کرنے کو رشی دیانند کا مندرجہ ذیل قول نقل فرمایا ہے:۔

"یہ عالم ...... غیر محدود پرمیشور کے مقابلہ میں محدود ہے"۔

(ستیارتھ پرکاش صفحہ ۲۳۶)

رشی کے لفظ ہیں" یہ عالم" یعنی مرکب دنیا۔ اور مرکب دنیا کو مدھیم پرمان یعنی بسیطی مقدار والی ہونے کی وجہ سے ہم بھی محدود مانتے ہیں یہ نہ تو نقطہ ہے جس کی لمبائی۔ چوڑائی اور اونچائی نہ ہو۔ نہ محیط پرماتما ہے۔ کہ اس پر بھی اطراف کا اطلاق نہ ہو۔

مولانا کو یاد رکھنا چاہئے کہ محدودیت ایک مکانی ہوتی ہے۔ ایک زمانی اور ایک بالقوۃ۔ مرکب کائنات ہر طرح محدود ہوتی ہے۔ مفرد ذرات اور آتما نہ مکاناً محدود ہیں نہ زماناً۔ لیکن بالقوۃ محدود ہیں۔ اس لئے اگر پرماتما کے مقابلے میں کسی موجود کو محدود رکھا بھی جائے تو بالقوے محدود ہونے کی وجہ سے وہ محدود تو ہوگا۔ لیکن مکاناً یا زماناً بھی محدود ہو۔ یہ ضروری نہیں۔

باب چہارم

قرآن کی شہادت

اب تک ہم نے جناب مولانا محمد اسحاق صاحب کی دلائل بتائید حدوث روح و مادہ۔ ان کے اعتراضات خلاف قدامت روح و مادہ اور اُن کے جوابات بر اعتراضات خلاف حدوث روح و مادہ کا تبصرہ کیا ہے۔ یہ بحث منطقی تھی مگر مذہب میں عقل کے ساتھ ساتھ نقل کا بھی استناد ہوتا ہے۔ یہاں سب سے بڑی سند صحیفہ ربانی کو مانا جاتا ہے۔ جناب مولانا قرآن کو پرماتما کا گیان تسلیم کرتے ہیں دیکھیں قرآن اس مسئلہ پر کیا روشنی ڈالتا ہے؟ مولانا نے اپنے استدلال کی تائید میں کہیں کہیں قرآن کی آیات پیش کی ہیں سہی۔ مگر قرآن کا کوئی ایسا بیان جس میں صریح الفاظ میں روح اور مادہ کو حادث یعنی نیستی کی حالت سے وجود میں آیا ہوا بتایا ہو۔ پیش نہیں کیا۔ ہم نے دیباچہ میں مولانا آزاد سبحانی کی رائے درج کی تھی کہ

"مذہب کو فلسفے کے اصول سے کچھ لگاؤ نہیں .... تمام قرآن و حدیث کو چھان مارو۔ کہیں مادہ اور پرکرتی کا تذکرہ نہ پاؤ گے روح

کی بابت سوال کیا گیا تھا۔ اگر جواب دیا جاتا تو یہیں سے اسلام کی فضیلت کی بنیاد پڑتی۔ اسلام خصوصیت کے ساتھ نہ حدوث مادہ کا مدعی ہے نہ قدم مادہ کا۔

آیاتِ قرآنی جب دو مولناؤں کی رائے میں اختلاف ہو تو ہم جیسے غیر مولنا ان میں حکم نہیں بن سکتے۔ ہاں دونو کی فضیلت کی واجب تعظیم کرتے ہوئے خود قرآن کی آیات پر ایک غائر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اور اگر خود قرآن اپنا مذہب آپ بیان کر دے تو تمام تنازعوں سے فوراً مخلصی ہو جانے کی توقع بھی کر سکتے ہیں۔ مولنا کی نظر میں اگر اس مضمون کی کوئی صاف نص قرآنی ہوتی کہ یہ تمام عالم عدم سے وجود میں آیا ہے تو اسے عوام کی توجہ میں لانے سے گریز نہ کرتے۔ بلکہ جناب کے استدلال کی سرخی ہی وہی آیت ہوتی۔ نہ کہ آیات قرآنی کا چھپکے چھپکے دلیلوں کے ماتحت استشنا د ہوتا۔ ہم یہاں ان اقوالِ قرآنی کے لفظی معانی پر غور کریں گے جو مولنا کی کتاب میں حدوثِ روح و مادہ کی تائید میں درج ہوئے ہیں اور کچھ آیات ایسی پیش کریں گے جن سے صاف ہمارے عقیدے کی تائید ہوتی ہے۔ غیر طرفدار اہل اسلام خلوص باطن سے قرآن کے مقولہ جات کا ملاحظہ فرمائیں۔ یقین ہے قرآن میں ویدک مسلمہ کا تکرار پائیں گے۔ آخر کہا ہی تو ہے:-

وما ارسلنا من قبلک .... یعنی ہم نے بھیجے ہیں رسول تجھ سے پہلے۔ اور ان صحیفوں میں فرق کیا ہے۔ من ذکر محدث یعنی نفظ نیئے ذکر یا الفاظ کی تبدیلی کا۔

قل اللہ خالق کل شی والواحد القہار ۔ رعد ۔ ع ۲
کہہ اللہ خالق ہے کل شے کا۔ اور واحد قہار ہے"۔
" انا خلقنا لہم مما عملت ایدینا انعاما ۔ یس ۔ ع ۵
تحقیق خلق کئے تمہارے لئے اس سے جو ہمارے ہاتھوں سے معمول ہی جانور"
"خلق کل شی فقدرہ تقدیرا ۔ فرقان ۔ آیت ۲
خلق کی کل شے اور رکھا ہے اس کے قدر پر"۔
" ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ثم
جعلناہ نطفۃ" سورہ مامون ۱۲ ۔ اور پیدا کیا انسان کو مٹی کے
نچوڑ سے ۔ پھر بنایا نطفہ"۔
"خلقکم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوۃ ثم
جعل من بعد قوۃ ضعف وشیبۃ سورہ روم ع ۶
خلق کیا تم کو ضعف سے پھر بنائی بعد ضعف کے قوت پھر بنایا بعد
قوت کے ضعف اور سفید بال"

علت مادی کا بیان ان تمام آیات میں پرماتما کو خالق تو کہا ہے لیکن جائے غور یہ ہے کہ خلق کس چیز سے کیا؟ کیا نیستی سے؟ نیستی کے لئے ان آیات میں کوئی لفظ نہیں ہاں سورہ یس ع ۲ میں جانوروں کے متعلق کہا ہے ۔ کہ وہ اس چیز سے پیدا کئے گئے ۔ جو پرماتما کے ہاتھوں کی معمول تھی ۔ مما عملت ایدینا ۔ یعنی پرماتما کے ہاتھوں کا اس پر عمل ہوا تھا ۔ وہ چیز غیر موجود نہیں ہو سکتی ۔ سورہ مامون آیت ۱۲ میں یہ بھی کہا ہے کہ انسان کو مٹی کے نچوڑ سے پیدا کیا ہے ۔ اس مفہوم کی آیات قرآن میں جابجا

مذکور ہوئی ہیں ۔ کہ انسان مٹی سے بنایا گیا ہے ۔ چنانچہ سورہ نسا آیت ۱۹ سورہ رحمٰن آیت ۲۴ وغیرہ بطور نمونہ پیش کی جا سکتی ہیں ۔ یہاں مصدر "خلق" کا استعمال ہوا ہے جس کے لئے علت فاعلی اللہ اور علت مادی مٹی صریحاً مذکور ہے پس جہاں پرماتما کو خالق کہا وہاں مادی علت کا رد نہیں ۔ بلکہ صاف اقرار ہوا اور پرماتما کو فقط علت فاعلی کہا گیا ۔

سورہ روم ع ۶ جہاں ضعف سے قوت اور قوت سے ضعف کے خلق کا ذکر کیا ہے ۔ اس بات کی ناقابل رد شہادت ہے کہ قرآن میں خلق کے معنی حالات بدلنا ہے کیونکہ ضعف اور قوت دونو حالتیں ہیں ۔ مولانا محمد علی بھی اپنی تفسیر قرآن میں یہی معنی لیتے ہیں ۔

کُن فیکون اسی تعلق میں ایک اور مسئلہ کن فیکون کا ہے ۔ سورہ یس ع ۵ میں آیا ہے :۔

"اِنما امرہٗ اذا اراد شیئاً ان یقول لہٗ کن فیکون

تحقیق حکم اس کا جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے ۔ یہ قول ہوتا ہے ۔ کہ ہو جا (کُن) اور وہ ہو جاتی ہے"

یہاں غور طلب یہ ہوگا کہ کیا یہ حکم محض عدم کی حالت میں دیا جاتا ہے اور اُسے معلول ہونے کا حکم ہوتا ہے ؟ یہی کن فیکون کا حکم سورہ آل عمران آیت ۵۰ میں آیا ہے :۔

"خلقہ من تراب ثم قال لہٗ کن فیکون خلق کیا اُسے مٹی سے اور پھر کہا اُسے ہو جا (کُن) اور وہ ہو گیا"

یہاں خلق کے فعل کے لئے مٹی مفعول موجود ہے ۔ اور وہ علت مادی ہے ۔ پھر لطف یہ ہے کہ کن کا حکم معلول ہونے کے بھی بعد

دیا گیا ہے جس سے نتیجہ یہ نکلا کہ یہ حکم موجود کو دیا جاتا ہے۔ نہ کہ معدوم کو۔ ممکن ہے بعض کے خیال میں معدوم کو بھی یہ حکم دیا جاتا ہو۔ مگر اس کے لئے قرآن کی سند چاہیئے۔ سورہ یس ۵۶ میں جس کی بناء پر مولٰنا نے اپنی کتاب میں بہت شور وغل مچایا تھا۔ یہاں تک کہ کہیں کہیں مناسب آداب مجالس کی حد سے بھی تجاوز فرما گئے تھے۔ صرف اتنا ہی مذکور ہے کہ اللہ جب کوئی شئے چاہتا ہے۔ تو اُسے کہتا ہے۔ "ہو جا" جیسے سورہ آل عمران میں انسان کو چاہتا تھا۔ کہا ہو جا۔ تو کیا انسان پہلے موجود نہ تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ اسے مٹی سے پیدا کیا۔ پھر کہا کُن۔ تو پہلے وہ کسی حالت میں تھا۔ مولٰنا محمد علی فرماتے ہیں۔ کہ یہاں کُن سے مراد انسان کا کامل ہوتا ہے۔ ہمارے خیال میں یہاں مراد یہ ہے کہ مٹی کا پتلا من حماٍ مسنون من طین بنایا جا چکا تھا۔ اس سے انسان بنا ہوتا۔ گویا ہو۔ انسان کسی حالت میں پہلے ہی موجود تھا۔ کُن کا حکم حالت بدلنے کے لئے دیا گیا تھا۔ نہ کہ محض عدم سے وجود میں آنے کے لئے۔ اسی طرح شئے بھی کسی حالت میں موجود ہوتی ہے۔ اُسے حالت بدلنے کے لئے حکم ہوتا ہے "کُن"۔

رُوح

یہ حالت تو ہوئی انسان کی۔ اب اس کے جسم اور روح کو علیحدہ علیحدہ کر کے دیکھنا چاہیئے۔ قرآن کہتا ہے:-

"اِنّی خالقٌ بشراً من صلصالٍ من حماٍ مسنون فاذا سوّیتہٗ و نفخت فیہ من روحی۔ سورہ حجر۔ آیت ۲۹

تحقیق میں بناتا ہوں بشر کو بجتی مٹی کالی کے اور جب بنا چکتا ہوں پورا اور پھونکی اس میں روح میری۔"

یہاں احمدی علماء روح کے معنی الہام کرتے ہیں۔ انہیں خوف یہ ہے کہ کہیں میری روح کے معنی اللہ کی روح ہوا تو انسان کی روح کو اللہ میاں کی روح ماننا ہوگا۔

دراصل یہ ترجمہ ہے توریت کے مندرجہ ذیل قول کا:-

"اور پرماتما نے انسان کو زمین کی مٹی سے بنایا۔ اور اس کے نتھنوں میں زندگی کا سانس پھونکا۔ اور انسان زندہ روح ہوا"۔

پیدائش باب ۲ آیت ۷

ممکن ہے کوئی منچلا "زندگی کے سانس" کے معنی بھی الہام کر دے مگر آگے کہا ہے کہ اس کی بدولت وہ زندہ روح ہوا۔ مولانا ایک حدیث کا حوالہ دے کر لکھ چکے ہیں کہ انسان کو پرماتما نے "علیٰ صورتہ" یعنی اپنی صورت پر پیدا کیا۔ اس حدیث کو قرآن کی مندرجہ بالا آیت سے ملائیں یہ ممکن ہے کوئی معنی بن جائیں۔

مولانا نے قرآن کا یہ قول نقل کیا ہے:-

"یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ سوال کرتے ہیں تجھ سے روح کے بارے میں۔ کہہ روح رب کے امر سے ہے اور نہیں دیئے گئے تم علم سے مگر تھوڑا"۔

اس نص قرآنی کے صاف معنی یہی ہیں کہ قرآن کا مصنف عمداً روح کی بحث میں نہیں پڑا۔ کہہ دیا ہے کہ یہ پرماتما کے حکم سے آتی ہے۔ انسانی علم اس کے جاننے سے قاصر ہے۔ اسی پر مولانا آزاد سبحانی نے لکھا کہ آیت سوال کے جواب میں ساکت ہے۔

مگر احمدی مولٰنا امام غزالی کی تقلید میں امر کے معنی کرتے ہیں مفرد کو عدم سے وجود میں لانا۔ اور اُن کا عقیدہ ہے کہ یہاں روح کو نیستی سے ہستی میں لانے کا ذکر ہے۔ آگے یہ عبارت کیونکر موزوں ہو گی؟ کہ تمہیں بہت کم علم دیا ہے۔ مولٰنا نے اپنی ساری جدت یہ ثابت کرنے میں صرف کی ہے کہ قلیل علم کے معنی ہیں ایک جسم کا علم۔ یہ تو صریحاً کھینچا تانی ہے۔ جو ظاہر کرتی ہے کہ مولٰنا اپنی تاویل سے مطمئن نہیں ورنہ آیت قرآنی میں صاف معنوی تحریف کے مرتکب کیوں ہوتے؟ تاریخی نقطہ نظر سے قرآن کے اکثر مضامین انجیل سے نقل ہوئے ہیں۔ انجیل کی شہادت اس رائے کی تائید کرتی ہے۔ کہ روح کے معنی انسانی روح ہیں۔ الہام نہیں۔ اور سورۃ الذکر آیت میں اس کی ماہیت کے بارے میں لاعلمی بیان کی ہے۔ نہ کہ اس کا عدم سے وجود میں لایا جانا۔

قرآن میں عدم کا ذکر قرآن میں کچھ مقام ایسے بھی ہیں جہاں نیستی کا ذکر ہوا ہے لیکن وہ نیستی کیسی ہے؟

"ھل اتی علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیئاً مذکورا انا خلقنا الانسان من نطفۃ امشاج نبتلیہ فجعلنٰہ سمیعاً بصیراً۔ سورہ انسان آیت ۱ و ۲

یقیناً گذری ہے انسان پر گھڑی زمانے میں جب نہ تھی کوئی شے مذکور۔ تحقیق ہم نے پیدا کیا انسان کو ملنے والے نطفہ سے۔ ہم اس کا امتحان چاہتے ہیں۔ اس لئے اسے بنایا ہے سمیع اور بصیر"

نطفہ سے پہلے کی حالت کو یہاں "لم یکن شیئاً مذکورا" کہا ہے یعنی کسی ایسے وجود کا عدم جس کا ذکر نہیں ہو سکتا محض عدم نہیں

اسی عدم کا ذکر ہم اوپر ہیوہاری یا عملی یا مجازی عدم کے نام سے کر چکے ہیں۔ یہاں وید اور قرآن ہم زبان ہو گئے ہیں۔ رشی دیانند نے عدم کا عقدہ حل کیا۔ کہ اُس وقت مادے یا روح کا عمل نہ تھا۔ یہی بات قرآن کی زبان پر آئی۔ لفظ بدلے معنی صاف طور پر وہی ہیں۔

دیگر مقامات پر بھی جہاں نیستی کا ذکر ہو۔ یہی معنی لینا ہونگے۔ کہتے ہی تو ہیں معنیٔ قرآن نہ قرآن پر مُریں۔

کثرت اور وحدت مولانا محمد اسحاق کی کتاب میں پھر پھر کے یہ حکم قرآنی مذکور ہوا ہے :-

"کل یوم ھو فی شان۔ وہ (پرماتما) ہمیشہ اپنی شان میں ہے۔"

اس سے مولانا نے استدلال کیا ہے۔ کہ جب پرماتما ہمیشہ اپنی شان کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ تو پرماتما کی صفات خالقیت وغیرہ بھی معطل نہیں ہو سکتیں۔ اسی بناء پر مولانا نے پرماتما کو فقط بالقوۃ ہی نہیں بلکہ بالفعل بھی قدیم خالق مانا ہے۔ یہی آریوں کا مسلمہ ہے۔ آریہ سرشٹی اور پرلے کے دور مانتے ہیں۔ مولانا نے کثرت اور وحدت کے دور مان لئے ہیں۔ فرق فقط اتنا رہا ہے۔ کہ آریہ وحدت کے دور میں بھی غیر اللہ کا محض عدم نہیں مانتے۔ مجازی عدم مانتے ہیں۔ مولانا نے محض عدم مان لیا ہے۔ مگر پھر بہشت کی ابدیت کا عقدہ ناقابل حل دیکھ کر کہہ دیا ہے کہ جو معدوم ہوگا وہ موجود ہو جائیگا۔ مطلب یہ کہ جو روحیں ایک کثرت کے زمانہ میں بہشت میں داخل ہو گئیں وہ چاہے وحدت کے دور میں محض عدم کو پہنچ جائیں مگر نئی وحدت میں پھر انہیں کو زندہ کیا جائیگا۔ مولانا کے دھیان میں یہ نہ آیا کہ انہیں روحوں کے

وہی ' رہنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کی ہستی کا سلسلہ کہیں بھی قطعاً منقطع نہ کیا جائے ۔

نئی کثرت کے بہشتی یقیناً فرداً وہی ہیں جو پرانی کثرت میں موجود تھے نوع تو نئے افراد کے خلق پر بھی وہی کہلا سکتی ہے ۔ لیکن افراد نئے ہوں تو وہ پرانے نہیں رہتے ۔

محض عدم سے وجود میں لایا جانے والا موجود فرداً نیا ہوتا ہے ۔ پرانا موجود عدم سے وجود میں نہیں آتا ۔ بلکہ وجود ہی کی کسی صورت سے پھر وجود کی اور صورت میں منتقل ہوتا ہے ۔ اسی بات کو سورۂ انسان میں کہا کہ وحدت کے دور میں کوئی مذکور شے نہ تھی ۔ شے تھی لیکن ایسی کہ اس کا ذکر نہیں ہو سکتا ۔ اسی کو وید میں کہا ہے :۔

तम आसी त्तम सा गूढ मग्रे प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ॥ ऋ० १० । १२९ । ३ । १

اس وقت مادہ تاریکی میں پوشیدہ تھا اس کی تمیز نہ تھی ۔ یہ سب (محسوسات) لطیف تھیں "۔

تناسخ } مولانا کی سمجھ میں یہ گھنڈی آ جائے تو قدرت اور وحدت کے مسئلہ پر اسلام اور آریہ سماج گلے مل جائیں ۔ قرآن کہتا ہے :۔

" کنتم امواتاً فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیہ ترجعون

تم تھے مرے ہوئے ۔ اس نے تمہیں زندہ کیا ۔ پھر تمہیں مار دے گا ۔ پھر زندہ کرے گا "۔

موجودہ زندگی سے پیشتر انسان کی حالت کو اس آیت میں محض عدم نہیں بلکہ موت کی حالت بیان کیا ہے ۔ موت کی حالت میں اسلام بھی

تو انسان کو محض معدوم نہیں مانتا۔ جب یہ پٹکلہ میں محض معدوم نہ ہونگے تو اموا تکم میں محض معدوم کیوں مانا جائے؟ روح زندگی سے پہلے موجود ہوتی ہے۔ اور موت کی حالت سے زندگی کی حالت میں آتی ہے۔ یہی تناسخ ہے۔

وحدت کے دور یا پرلے میں روح کی حالت زندگی کی نہیں ہوتی بلکہ محض عدم تمل کی ہوتی ہے۔ وید فرماتے ہیں:-

नमृत्युरा सीदमृतंनतर्हि ऋ. १० . १२९ . २ १

اس وقت موت نہ تھی۔ نہ مکتی تھی"۔

پرماتما اس وحدت اور کثرت کے سلسلہ میں جو ہمارے اور احمدی دونو کے عقیدے میں ازلی اور غیر متناہی ہے۔

پرماتما کا کام کیا ہے؟ مولانا فرماتے ہیں:-

"خلق کل شئ فقدرہ تقدیرا۔

خلق کی کل شے اور مقدر کی اس کی تقدیر"۔

خلق کے معنی ہم قرآن سے ہی صنع کرنا یعنی کسی موجود کی محض شکل بدلنا ثابت کر چکے ہیں۔ اس کے بعد اسے اس کے درجہ پر رکھنا اور اگر وہ روح ہو تو اس کے اعمال کے مطابق اس کی قسمت بنانا پرماتما کا کام ہے ہی۔

"ان اللہ علی کل شئ قدیر۔ سورہ بقرہ آیت ۱۰۔ تحقیق اللہ کل شے پر قادر ہے"۔

"ان ربک فعال لما یرید۔ تحقیق اللہ کرتا ہے جو چاہتا ہے"۔

مولانا نے کمال مہربانی سے آریہ سماج کے اس عقیدے سے اتفاق کر لیا ہے۔ کہ پرماتما چاہتا اور کرتا وہی ہے۔ جو اس کے

اوصاف اور اعمال کیسے مطابق ہو۔ دیکھنا یہ رہا کہ اس کا عمل کیا ہے
مولٰنا آریہ سماج کی دی ہوئی کمہار کی مثال پر بہت بگڑے ہیں۔
فرمایا ہے:۔

"نہ اس عالم کا خالق کمہار ہے۔ ...... پس کیسی نادانی ہے" کہ اس مالک الملک کے کاموں کو پیشاب کے قطرے کے کیڑے کے کاموں سے نسبت دی جاتی ہے"۔ صفحہ ۷

قرآن میں کمہار کی مثال

مولٰنا کو قرآن سے ناواقف کہنا گستاخی ہو گی لیکن اگر ان کی توجہ مندرجہ ذیل آیت کی طرف دلائی جائے۔ تو شاید ہرج بھی کوئی نہیں:۔

"خلق الانسان من صلصالٍ کالفخارِ۔ بنایا انسان کو مٹی سے مانند مٹی کے برتنوں کے"۔

مٹی سے مٹی کے برتن کون بناتا ہے؟ کمہار ہی تو۔ ہم مولٰنا سے سفارش کریں گے کہ مذکورہ بالا سوال مصنف قرآن سے کر کے دیکھیں۔ تمثیل کا مدعا ہی یہ ہے کہ غیر معروف کا بیان معروف کی مثال سے کرنا۔ یہی طریق قرآن کا ہے۔ اور یہی آریہ سماجیوں کا۔ حضرت مولٰنا کو بھی ایک تمثیل سوجھی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"کوئی شخص زید کے گھر کھانا پڑا ہؤا دیکھ کر کہے کہ یہ کھانا پچاس سال کا پکا ہؤا ہے ...... چونکہ زید پچاس سال سے ہے۔ اور کھانا کھاتا آیا ہے ...... اب ...... سب سماجیں چیخ اٹھیں گی کہ ...... زید تو ہر روز نیا کھانا تیار کرتا ہے۔ ...... اسی طرح ...... بیشک

خدا قدیم سے ہے .... نئی روحیں پیدا کرتا اور نیا مادہ خلق کرتا ہے؟ صفحہ

ان میرزائی میاں سے کوئی پوچھے۔ کمہار کی تمثیل ہیں تو آپکو نادانی نظر آئی اور یہ نہ خیال فرمایا کہ یہ تمثیل خود قرآن میں دے رکھی ہے۔ اور آپ کو کیا لطیف مثال سوجھی۔ خانساماں کی۔ وہ بھی کیا ...... کا کپڑا ہے یا نہیں؟ مولنا لوگ علم ادب کے ماہر ہوتے ہیں۔ جب لب کشائی کریں گے۔ پھول ہی تو جھڑیں گے۔ میاں! ناقص انسان ہی کہہ دیا ہوتا۔ قطرے اور کپڑے کا یہاں کیا کام؟

کچھ ہو۔ یہ تو فقط انداز بیان کی بات ہے۔ کسی کے بیان میں کثافت ہے کسی کے لطافت۔ قابل توجہ ناظرین یہ ہے کہ خود قرآن نے اللہ تعالے کی بطور خالق وہی شان بیان فرمائی ہے۔ جو آریہ سماج کا عقیدہ ہے۔ یہ اور بات ہے کہ جسم کا مادہ کالی مٹی یا مٹی کا نچوڑ قرار دیا جاتا ہے۔ اور روح کو روحی یعنی اپنی (اللہ میاں کی) روح ظاہر کیا ہے۔ یہ ادبی خامیاں ہیں۔ جن پر خدا سفر ستائیں گے لیکن مقصد کلام وہی ہے جو ہم نے اوپر ظاہر کیا ۔

باب پنجم

وید کا سدّھانت

موجودات کے مسئلہ کی یہ اُلجھن کہ ازلی موجود کتنے ہیں۔ شروع سے فلاسفہ کے پیش نظر رہی ہے۔ مولانا آزاد سبحانی کا یہ کہنا کہ فلسفے کو مذہب سے لگاؤ نہیں۔ علم الاذہان سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ اسلام کے لئے جناب مولانا نے ان مسئلوں کو فضولیت قرار دیا۔ لیکن موجودہ زمانے کے عالم رفتہ رفتہ قرآن کی اس کمی سے واقف ہو رہے ہیں۔ اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق اسے پورا بھی کرتے جاتے ہیں۔ یہ آثار اچھے ہیں۔ گزشتہ باب میں ہم نے روشن دماغ بانیان اسلام کے لئے ایک داغ بیل سی لگائی ہے۔ اگر تعلیم یافتہ مسلمان ہمارے اشاروں سے فائدہ اٹھائیں تو ہماری محنت سپھل ہوگی۔ یہاں ہم مختصر وید کے چند منتر نقل کرنا چاہتا ہیں جن سے معلوم ہو کہ وید کا سدھانت اس معاملے میں کیا ہے؟

تین موجود: موجودات تین قسم کے ہیں۔ وید اس تعداد کو مع ہر موجود کے خواص کے بیان فرماتا ہے:-

त्रयः केशिन ऋतुथा वि चक्षते संवत्सरे वपत एक एषाम्। विश्वमेको अभि चष्टे शचीभिर्ध्राजिरेकस्य ददृशे न रूपम्। ऋ० १·१६६·४४·

تین موجود مطابق وقت الگ الگ کام کرتے ہیں۔ ایک زمانے میں بیج بوتا ہے (یہ روح ہے) ایک تمام عالم کی اپنی قدرتوں کے بدولت صنعت اور نگرانی کرتا ہے (یہ پرماتما ہے) ایک کی متحرک صورت نظر آتی ہے مگر ماہیت نہیں (یہ پرمانو یا پرکرتی ہے)

बालादेकमणीयस्कमुतैकं नैव दृश्यते ततः परिष्वजीयसी देवता सा मम प्रिया॥
अथ० १०·८·२५

اکبر اور اصغر

ایک اصغر سے اصغر ہے (یہ روح ہے) ایک اصغر ہے اور اس (کی ماہیت محسوس نہیں ہوتی (یہ مادہ ہے) اس سے پرے ایک محیط دیوتا ہے۔ وہ مجھے (یعنی عابد کو) پیارا ہے (پرماتما)

یہاں دو کو اصغر اور ایک کو محیط کہا۔ اور اصغر اور محیط ازلی ہوتے ہیں۔ کیونکہ دونو مفرد ہیں۔ ابتداء ہمیشہ مرکب موجود کی ہوتی ہے۔ اور اصغر اور محیط مفرد ہونے کی وجہ سے مرکب نہیں ہوتے۔ یہ روح اور مادہ کی ازلیت کا کیمیائی ثبوت ہے +

محسوس۔ صاحب احساس۔ نگران

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परि षस्वजाते तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभि चाकशीति॥ ऋ० १·१६४·२०

ایک ہی قابل تقسیم موجود (پرکرتی) اپرد اچھی قدرتوں والے محب ملے ہوئے موجود ہیں۔ ان میں سے ایک ثمر محسوس کا حظ اٹھاتا

ہے اور ایک محسوسات سے بالاتر رہ کر نگران ہے۔

ثمر محسوس کا حظ اُٹھانے والا کہہ کر روحوں کی احساسی حالت کے اختلافات کو ان کے اپنے اعمال کا پھل بتایا۔ اگر روح ازلی اور بالذات موجود نہ ہو تو ارواح کے سکھ دُکھ کی ذمہ داری پرماتما پر جا پڑے۔ اور بالذات پرماتما رنج کا موجد بن جائے۔ یہ ازلیت ثلاثہ کی اخلاقی دلیل ہے

منترالمذکور میں ان تین ازلیوں کا تعلق بھی مختصراً بتا دیا۔ آتما کے متعلق یوں کہا ہے:-

"अपाङ् प्राङेति स्वधया गृभीतोऽमर्त्यो
मर्त्येना सयोनिः । ता शश्वन्ता विषूचीना वियन्ता
न्यन्यं चिक्युर्न नि चिक्युरन्यम्"
ऋ० १ । १६४ । ३८

اپنی مرضی اور طاقت سے نیچے اوپر جاتا ہے۔ پکڑا ہوا نہ مرنے والا (آتما) مرنے والے (جسم) کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ یہ دو تو قدیم (آتما اور پرکرتی) مختلف صفات والے مختلف رجوع رکھتے ہیں۔ ایک کو جانتے ہیں۔ دوسرے کو نہیں۔"

یہاں کس خوبی سے جسم کو بالصورت مرنے والا اور بالذات یعنی مادہ کی حالت میں قدیم کہا ہے۔ اندازِ زبان وہ ہے کہ نطق بوسہ لیتا ہے۔ روح کی ترقی اور تنزل اس کی اپنی مرضی اور طاقت سے ہوتے ہیں۔ گناہ کا مسئلہ ہی حل ہو گیا۔ کہ اس کا ذمہ وار روح ہے۔ اگر پرماتما نے روح کو عدم سے وجود دیا ہو۔ تو گناہ کے ملکہ کا خالق بھی پرماتما ہو گا۔ اس ملکہ کی علت مثبتہ و موجدہ خدا ہو جائے گا۔ جو عقل کو گوارا نہیں۔

پرکرتی

پرکرتی کے متعلق وید فرماتا ہے:-

एषा सनत्नी सनमेव जातैषा पुराणी परि सर्वं बभूव।
मही देव्युषसो विभाती सैकेनैकेन मिषता वि चष्टे॥
अ॰ १०-८-३०

یہ پُرانی ہے۔ قدیم سے پیدا ہوئی ہے۔ یہ قدیم جمیع کائنات پر محیط ہے
یہ بڑی تجلیوں والی چمکتی ہوئی شفق (اہر سہ سرشٹی کے شروع میں ایک
ایک ذی روح کے ساتھ مل کر رنگارنگ کے جلوے دکھاتی ہے"

ایک اور مقام پر فرمایا ہے:-

अजारे पिशंगिला ॥
य॰ २३-५

صورتیں نگلنے والی "اجارے صورتوں کو نگلنے والی (پرکرتی) قدیم ہے"
پرکرتی کے لئے صورتوں کو نگل جانے والی کیسا موزوں لقب
ہے۔ ایک ہی لفظ میں ساری کائنات کی پہیلی کھول دی۔ پہلے
یہی پیدا کی ہوئی ہے۔ کیونکہ وہ قدیم اور ابدی ہے۔ مگر صورتیں
نہیں ہوئیں۔ وہ محو ہوتی ہیں۔ یا ویدک جادو بھری زبان میں
نگل لی جاتی ہیں۔ پرکرتی کے پیٹ میں چلی جاتی ہیں۔ اسی کو
ویدانت کہتے ہیں۔ صبح آفرینش کے ساتھ پرکرتی کی تجلیاں پھر
سے معرض ظہور میں آتی ہیں۔

وید میں اس معنی کے منتر بیشمار ہیں اور اس خوبی سے اپنے موضوع کو آراستہ و پیراستہ
پیش کرتے ہیں کہ پڑھنے والا فرط لذت سے کبھی پڑھتا ہے اور غور کرتا ہے۔ وید معانی کی
کان ہے۔ صداقت کا مخزن ہے۔ حقیقت کی قدیم کتاب ہے۔ یہ کتاب ازلی۔ اور
ابدی ہے۔ یہ ازلی اور ابدی پرماتما کا ازلی اور ابدی روحوں سے ازلی اور ابدی رشتہ ہے
اسکی ازلیت کیسا کہ پرماتما اور اسکے پیاروں کی ازلیت کا تصور وابستہ ہے۔ پرماتما سب
کے دلوں کو انوار ازلی کی تجلی سے منور کرے۔

ایک سوال

اللہ میاں کا باپ

مولنا روزے بخشوانے نکلے تھے اور گلے پڑی نماز۔

سب سے زیادہ قبیح شرک یہ ہے کہ اللہ میاں کو روحوں کے نقائص میں شریک کیا ہے۔ جب قائم بالذات اللہ میاں ہے۔ تو گناہ کا۔ ضعف کا۔ نقص کا۔ محدودیت کا جوہر کون ہے؟ جبتک روح اور مادے کو ازلی نہ مانیں نقص کا جوہر نعوذ باللہ اللہ میاں ہی ٹھیریگا یہی نہیں۔ وہ نقص کا موجد بھی ہوگا۔

نیز۔ یہ نتیجہ فلسفیانہ استدلال کے بعد مترتب ہوتا ہے۔ اور عوام کو چاہئے ایسا حوالہ جو احمدیوں کے شرک کی بیّن دلیل ہو۔ مولنا اس پر غور فرمائیں اور فتوے صادر کریں:۔

"رایتنی فی المنام عین اللہ وتیقنت اننی ھو فخلقت السموات والارض۔ دیکھا میں نے خواب میں کہ میں ہُو بہُو خدا ہوں اور یقین کیا میں نے کہ میں ہُو بہُو خدا ہوں پس میں نے زمین اور آسمان پیدا کیا"۔ آئینہ کمالات از قلم میرزائے قادیانی

دیکھا۔ یہاں تو خیر اللہ میاں ہی تھے آگے چلکر اللہ میاں کے بھی باپ بنے ہیں۔ فرمایا ہے:۔

"انا نبشرک بغلام حلیم مظہر الحق والعلا کان اللہ نزل من السماء۔ ہم تجھے ایک حلیم لڑکے کی خوشخبری دیتے ہیں۔ جو حق اور بلندی کا مظہر ہوگا۔ گویا خدا آسمان سے اُترا"۔ ضمیمہ انجام آتھم صفحہ ۶۲

اپنے آپ کو اللہ کہنے والا تو فقط مشرک ہے۔ اللہ کے باپ بننے والے کو کیا کہیگا؟

اوم شانتی شانتی شانتی

ویدک سدھانتوں پر زبردست کتابیں

اُپدیش منجری (اُردو) یعنی مہرشی دیانند کے مشہور ویاکھانوں کا مجموعہ اردو میں۔ جو اُنہوں نے پونا میں دیئے تھے۔ ان ویاکھیانوں میں ویدک دھرم کا سار نکال کر رکھ دیا گیا ہے ان ویاکھیانوں میں بے شمار ایسی باتیں ہیں۔ جو ان کے گرنتھوں میں بھی نہیں ملتیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب اتنی ضروری ہے کہ ہر ایک آریہ پُرش کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ شری سوامی شردھانند جی مہاراج نے اس کا اردو ترجمہ کیا تھا۔ دوسری بار چھپ کر تیار ہے۔ کاغذ بڑھیا لکھائی چھپائی عمدہ قیمت ۱ر

آنند سنگرہ یعنی شری سوامی سرودانند جی مہاراج کے منوہر اُپدیشوں کا مجموعہ۔ سوامی جی مہاراج کے ویاکھیان بڑے دلچسپ۔ بڑے موثر اور آسان ہوتے ہیں۔ اس کتاب میں سوامی جی کے چیدہ چیدہ اُپدیش جمع کیئے گئے ہیں۔ سوادھیائے کے لئے بڑی اُتم پُستک ہے۔ تیسرا ایڈیشن۔ قیمت اُردو ۱۲ر۔ ہندی ایک روپیہ " " عہ ر

اُپنشد پرکاش یعنی ایش۔ کین۔ کٹھ۔ پرشن۔ منڈک اور مانڈوکیہ چھ اُپنشدیں معہ لفظی اُردو ترجمہ اور ویاکھیا بطور سوال و جواب از سوُرگ باشی سوامی درشنانند جی مہاراج۔ اس ترجمہ میں یہ خوبی زیادہ کہ پہلے اُپنشد واکیہ دے کر لفظی ترجمہ کیا گیا ہے اور پھر بھاوارتھ لکھ کر بطور سوال و جواب اُپنشدوں کے دقیق مسائل کو حل کرنے کی کوشش کیگئی ہے ایسے آسان اور عام فہم اُردو ترجمے اُپنشدوں کے آجتک نہیں چھپے قیمت ۱۲ر عہ

اُنکار اُپاسنا کی مکمل ماہیت کا بیان ہے۔ اوم پرماتما کا سب سے اعلیٰ نام ہے۔ اس میں ایشور کے تمام اوصاف آجاتے ہیں۔ جیسے بیج میں درخت ہوتا ہے۔ ویسے اس میں تمام صفات پائے جاتے ہیں۔ اس کتاب میں اسی اوم نام کی اُپاسنا کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ اس کے لیکھک شری ستیانند جی مہاراج ہیں۔ قیمت ۳ر

پرانایام ودھی یہ کتاب شری نارائن سوامی جی مہاراج نے برسوں کی مشق کے بعد تصنیف کی ہے۔ اس میں پرانایام کرنے کا مکمل طریقہ اور اس کے فوائد بیان کئے گئے ہیں۔ دیر سے ایسی کتاب کی ضرورت محسوس ہوتی تھی۔ مگر آریہ سماج کے لٹریچر میں اس مضمون کی کوئی مکمل کتاب آسان عبارت میں موجود نہ تھی۔ اس کمی کو سوامی جی نے پورا کر دیا ہے۔ اس کتاب کی مدد سے ہر مرد عورت پرانایام اور یوگ سادھن سیکھ سکتے ہیں۔ قیمت صرف دو آنے ۲ر

پرارتھنا پُستک ارتھات پربھو اُپاسنا کے لئے شردھا و بھگتی سے کی گئی پرارتھنائیں۔ یہ کتاب اپنی طرز کی نرالی ہے۔ اس میں پرارتھنا کا صحیح اور اصلی طریق بیان کیا گیا ہے۔ پہلے وید منتر دیا گیا ہے۔ نیچے اسی مضمون کا ایک منوہر گیت دیا گیا ہے۔ بعد ازاں بھگوان سے دل کھول کر یاچنا کی گئی ہے۔ زبان اس قدر بلیغ اور آسان ہے کہ پڑھنے والا سچ مچ بھگوان کے چرنوں میں اپنا ہردیہ کھول کر رکھ دیتا ہے۔ جس جس نے کتاب دیکھی ہے تعریف کی ہے قیمت ۲ر

یوگ درشن اُردو ترجمہ۔ مع ویاکھیا۔ بطرز سوال و جواب۔ یہ پہلا موقعہ ہے کہ مہرشی پتنجل کے یوگ درشن کا اُردو ترجمہ

شائع ہوا ہے۔ اس کے مترجم ہیں مشہور مناظر پنڈت جگدیش چندر جی ودیسیتی آریہ اُپدیشک۔ یوگ کے مشکل سے مشکل سوتروں کو ایسی عمدگی سے واضح کیا گیا ہے۔ کہ پڑھ کر آنند آ جائیگا۔ اور مشکل سے مشکل معمے آسانی سے سمجھ میں آ جائیں گے۔ کتاب کو زیادہ مفید بنانے کی غرض سے یوگ درشن کے وہ سب سدھانت جو مہرشی کو زبردست محنت۔ وسیع تجربہ اور بے انتہا روحانی جدوجہد کے بعد معلوم ہوئے۔ بطور دیباچہ کتاب کے شروع میں درج کر دیئے گئے ہیں۔ مجلد کتاب قیمت ... عہ

منی ور پنڈت گورودت جی ایم۔ اے کے

گورودت لیکھاولی ہندی کو دیارکشی کرت۔ تمام انگریزی کتابوں کا آریہ بھاشا میں انوواد۔ یہ وہی مشہور کتاب ہے جس نے ولایت کے بڑے بڑے مشہور فلاسفروں اور سائنسدانوں کے دلوں پر ویدک دھرم کی عظمت کا سکہ بٹھایا تھا اور یورپ کے ودوانوں کو ان کی شنکاؤں کا جو انہوں نے ویدک دھرم پر کیں دنداں شکن جواب دے کر ہمیشہ کے لئے خاموش کر دیا تھا۔ آریہ سجنو اس بہو مولیہ رتن کو جو مدت سے انگریزی نہ جاننے والے آریہ پُرشوں کے لئے غیر مفید تھا زر کثیر خرچ کر کے آریہ سماج کے مشہور ودوانوں سے ترجمہ کرا کر معہ پنڈت جی کے جیون چرتر اور خوبصورت فوٹو کے بھینٹ کیا ہے۔ قیمت مجلد دو روپے ... عگر

خوبصورت مجلد گنگا۔ سماج کے

بھگتی درپن یا آتم پرساد کی جگت میں یہ اپنے ڈھنگ کی بالکل نرالی پستک ہے۔ اس کی موجودگی میں کسی سندھیا اگنہوتر بھجن آدی پستک کی ضرورت نہیں بھگتی مارگ کے جتنے بھی سادھن ہیں۔ وہ

سب اس میں بڑی خوبی سے بیان کئے گئے ہیں۔ استری پُرش دونو کے لئے مُفید ہے۔ سندھیا۔ پرانایام۔ ہون۔ پرارتھنا۔ اُپاسنا آریہ سدھانتا سولہ سنسکاروں۔ آریہ تیوہاروں اور ایشور ملاپ کی ودھی۔ شری سوامی کے جیون کے سمبندھ میں ضروری واقفیت۔ غرضیکہ یہ کتاب ہر طرح سے اور پوری ہے۔ اور آریہ سماجک واقفیت کا بھنڈار ہے۔ دسویں بار جنم شتابدی ایڈیشن بہت شاندار چھپا ہے۔ قیمت صرف نو آنے

جاتی رتن } سورگ باشی پنڈت شوشنکر جی آریہ سماج کے مانے ہوئے ودوان تھے۔ ویسے تو ان کی قلم سے جتنی بڑی پُستکیں نکلی ہیں۔ سب برسوں کی کھوج کا نتیجہ ہیں۔ اور ان میں آریہ سدھانتو کی وہ بزرگی دکھلائی گئی ہے کہ لیکھک کا ہاتھ چوم لینے کو جی چاہتا ہے مگر جاتی رتنے ورن ویوستھا پر ایک بے جوڑ کتاب ہے۔ آریہ سماج کے سبھی ودوانوں نے یک زبان ہو کر اس کی تعریف کی ہے۔ اس کتاب کی موجودگی میں ورن ویوستھا کے متعلق کسی اور کتاب کی ضرورت نہیں رہیگی۔ مخالفوں کے اعتراضات کا دنداں شکن جواب ہے۔ قیمت ایک روپیہ بارہ آنے ہندی میں ۱۲/ع

بیر چرتر مالا } اردو یعنی آریہ جاتی میں بہادری۔ دلیری اور قومی آن پیدا کرنے کے لئے ان بزرگوں کے جیون چرتر دیئے گئے ہیں۔ جنہوں نے قوم کے نیم مردہ قالب میں نئی روح پھونکی۔ قیمت چودہ آنے .. ۱۴/

ملنے کا پتہ

راجپال منیجر آریہ پستکالیہ انارکلی۔ لاہور

پنڈت چموپتی جی ایم-اے کی دیگر تصنیف

(۱) TEN COMMANDMENTS OF DAYA NANDA اس میں انگریزی میں نہ صرف رشی دیانند کے دس احکام کی بلکہ آریہ سماج کے تمام بڑے بڑے سدھانتوں کی ویاکھیا کی گئی ہے۔ خوبصورت سنہری جلد قیمت ایک روپیہ (عہ) ٭

(۲) GLIMPSES OF SAWAMI DAYANANDA انگریزی میں سوامی دیانند کا شاندار باتصویر جیون چرتر مجلد قیمت ایک روپیہ

(۳) ویدک درشن (ہندی)۔ اس میں آریہ سماج کے بڑے سدھانتوں کو وید سے ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت صرف چھ آنے (۶/) ٭

(۴) سندھیا رہسیہ سندھیا کی عالمانہ مگر نہایت دلچسپ ویاکھیا اور فلاسفی۔ خوبصورت سنہری جلد ۷/

(۵) رشی درشن سوامی جی کا مختصر جیون چرتر قیمت ا/

(۶) رشی کا چمتکار ا/

(۷) ہمارے سوامی بچوں کے لئے سوامی دیانند کا باتصویر جیون چرتر ۶/ ا/

(۸) برکھشوں کا آتما (ہندی) برکھشوں میں جیو ہے یا نہیں؟ اور ہے تو کس قسم کا۔ گوشت خوروں کے لئے بڑے کام کی چیز ہے قیمت ا/

اُردو کتب

(۹) دیانند آنند ساگر۔ دلکش نظم میں رشی دیانند کا جیون چرتر قیمت ۸/

(۱۰) بھارت کی بھینٹ۔ پنڈت جی کی مذہبی مجلسی۔ ملکی اور قومی نظموں کا شاندار مجموعہ۔ قیمت نو آنے (۹/) ٭

(۱۱) مذہب کا مقصد۔ ویدک دھرم کی فضیلت بتلائی گئی ہے۔ ا/

(۱۲) ایشور کا سروپ۔ وید سے بھگوان کا سروپ ورنن کیا گیا ہے ا/

ملنے کا پتہ

راجپال منیجر آریہ پستکالیہ۔ انارکلی۔ لاہور